شیخ محمد سند

اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار



به قلم محمد حسن رضوی

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار

کاتب:

محمد السند

نشرت فی الطباعة:

مدین

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار

اشارة

سرشناسه : سند، محمد، ۱۳۴۰ -

عنوان و نام پديدآور : اصول استنباط‌العقائد و نظريةالاعتبار/ محاضرات محمد السند ؛ بقلم محمدحسن الرضوى.

مشخصات نشر : قم: مدين، ۱۴۲۹ق.= ۲۰۰۸م.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهرى : ۱۶۲ص.

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۶۶۴۲-۹۴-۲

يادداشت : عربى.

يادداشت : چاپ دوم.

يادداشت : چاپ اول: ۱۴۲۶ ق.= ۱۳۸۴.

يادداشت : کتابنامه به صورت زيرنويس.

موضوع : کلام شيعه اماميه -- قرن ۱۴

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

موضوع : شيعه اماميه -- عقايد

شناسه افزوده : رضوى، محمدحسن

رده بندى کنگره : BP۲۱۱/۵/س۸۵الف۶ ۱۳۸۷

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسى ملى : ۱۳۱۸۷۶۰

التقديم

الحمد للّه‌ربّ العالمين وصلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فإنّ لمسألة التحسين والتقبيح العقليّين خصوصيّات، تحتلّ المسألة مع ملاحظتها مكانة خاصّة، فتارة تعدّ من المسائل الكلاميّة وأخرى من المسائل الاصوليّة وثالثة من مبادئ المسائل الأخلاقيّة.

فبما أنّها تقع فى طريق معرفة فعله سبحانه من حيث الجواز والإمتناع- حسب حكمته البالغة- تعدّ مسألة كلاميّة وتترتّب عليها ثمرات.

وبما أنّها صغرى لقاعدة الملازمة بين حكمى العقل والشرع، يعدّ البحث عن الموضوع من المبادئ الأحكاميّة التى يبحث فيها عن عوارض الأحكام الخمسة، والبحث عن الملازمة من المسائل الاصوليّة التى لها دورها فى إستنباط كثير من الأحكام العمليّة.

وبما أنّ الإعتقاد بالحسن والقبح الذاتيين هو الدّعامة الوحيدة أو الأهمّ للدّعوة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰

إلى محاسن الأخلاق أو الكفّ عن مساوئها، تعدّ من مبادئ مسائل علم الأخلاق ولولا القول بالحسن والقبح الذاتيين لما صحّ البحث عن الفضائل والرذائل فى نطاق وسيع.

فهذه الجهات الثلاث أعطت لمسألة الحسن والقبح مكانة مرموقة يبحث عنها العلماء، كلّ حسب اختصاصه ويطلب كلّ منها منشودته الضالة.

ولأجل ما لها من أهميّة قد تعرّض لها- مبسوطاً- شيخنا الأستاذ المحقّق الفقيه سماحة آية اللّه الشيخ محمّد سند البحرانى- أدام اللّه أيام إفاداته- فى مبحث العقائد والأصول بنطاق واسع.

ولمّا رأيتها طويلة الذيل، مترامية الأطراف، أحببت أن أفردها وأُفصّلها عن سائر المباحث العقائديّة والأصوليّة التى قمت بتحريرها من أبحاث شيخنا الأستاذ.

وقد تمّ- بحمد اللّه- تحرير هذه الرسالة وبسط القول فيها مع كثرة إشتغالاتى وأرجو من القرّاء الكرام، لو خطر ببالهم أنّ فى بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب أن يسندوا ذلك إلىّ لا إلى شيخنا الأستاذ- مدّ ظلّه العالى- حيث إنّ مبانيه كانت عالية وبراهينه على إثبات مقاصده قويّة، ولكنّها فى مقام التقرير تتنزّل وتتقدّر بقدر إستفادة المقرّر واستعداده، وأسأل اللّه سبحانه وتعالى أن يعصمنى من النقص والزلل، وهو حسبى، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

قم المقدّسة ۱۴۱۷ ه

محمّد حسن الرضوى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱

تمهيد

اشارة

قبل الخوض فى المقصود نبحث فى أمور:

الأمر الأوّل: فى تقسيم العقل إلى العقل النظرى والعملى ... ص: ۱۱

يعرّف العقل النظرى بأنّه القوّة التى تدرك القضايا الباحثة عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار، شأنها الإدراك فقط ولها رأس مال تنطلق منه البديهيّات أو الفطريّات، ويصل منهما الإنسان إلى النظريّات.

ولا يخفى أنّ العقل النظرى الذى ينطلق من البديهيّات هو معصوم فى بديهيّاته، («۱») أما فى نظريّاته قد يخطئ ولا يمكن أن يستعصم نظريّاته إلّا بالرجوع إلى البديهيّات.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲

ثم إنّه ربّما لم يتوصّل العقل البشرى إلى إثبات مطلب من المطالب الإعتقاديّة فى قرن من القرون، ثمّ فى زمان لاحق يثبت ذلك أحد الأعلام بالبرهان العقلى، فيتوحش من ذكر البرهان من لا خبرة له بدعوى أنّه كيف لم يقم البرهان فى تلك القرون التى سبقت وبعد ذلك يتوصّل إليه؟

ولكن بعد التأمّل يتّضح أنّه لا وجه للإستيحاش؛ وذلك لأنّ العقل يتنبّه بتوسّط سلسلة قافلة التكامل البشرى إلى دليل برهانى على أمر من المعارف، لم يكن روّاد المعقول تمكّنوا من إقامة ذلك الدليل والمهمّ النظر إلى صحّة المقدّمات التى يستدلّ بها، أمّا صرف أنّ القدماء لم يستطيعوا إقامة البرهان فهو أشبه بالمزاح.

وأمّا تعريف العقل العملى، فقد قيل إنّه القوّة المدركة للقضايا التى ينبغى أن يقع العمل عليها تمييزاً له عن العقل النظرى.

هل العقل العملى يغاير النظرى أو يتحد معه؟

قال جماعة من الفلاسفة المتكلّمين بأنّ العقل العملى هو عين النظرى إلّاأنّ هذه القوّة الواحدة بلحاظ المدرك تنشعب إلى النظرى والعملى وإلّا ليس شأن العقل إلّاالإدراك.

وذهب جماعة أخرى إلى أنّ العقل العملى يمتاز عن النظرى بأنّ العملى قوّة أخرى غير قوّة العقل النظرى، وهى قوّة باعثة عمّالة، لا أنّه فقط قوّة مدركة.

والصحيح هو القول الثانى وعليه الفارابى وأفلاطون وسقراط. بل ابن سينا فى بعض كلماته وإن كان فى بعض عبائره فى الإشارات يذهب إلى الأوّل.

والدليل على تغاير العقل النظرى مع العقل العملى وجهان:

الأوّل: لا ريب فى أنّ من كمالات الإنسان سيطرة عقله على القوى المادون،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳

فإذا كان من كمالات الإنسان أن تخضع القوى المادون لقواه العقليّة فيحنئذٍ تكون قواه العقليّة المادون متأثّرة من العقل وللعقل نوع عمل فيها، فكيف ينفى ويقال إنّ العقل ليس شأنه إلّاالإدراك.

وبعبارة أخرى: ما قرره وبرهنه الفلاسفة فى الحكمة العمليّة من أنّ كمال الموجود الإنسانى تخضّع القوى المادون لقوّة العقل العمليّة، يدلّ على أنّ العقل عمّال فى ما دونه ولذا إذا كان الإنسان فى طريقه إلى الدركات- لا الكمالات- فعقله هو الأسير للقوى المادون أو منفعل عنها ومتأثّر بها.

وبعبارة ثالثة: إنّ القاعدة الفلسفيّة فى معرفة النفس وهى إثبات تعدّد قوى النفس باختلاف آثار وأفعال النفس، فكلّما شوهدت فى النفس أفعال وآثار مختلفة فيدلّ على اختلاف المؤثّر، مثلًا إذا رُئى فى النفس إدراك حسّى، فهذا يدلّ على قوّة إدراكيّة حسّية فى النفس وإذا رُئى عن النفس شوق أو إدراك لمعنى وهمى، فهو يدلّ على وجود القوّة الوهميّة؛ لأنّ سنخها يختلف مع سنخ الإدراك الحسّى، فإثبات قوى النفس يتمّ بتوسّط رؤية معاليل متعدّدة فى النفس، وفى المقام أيضاً نرى غير الإدراك العقلى تأثير العقل فى ما دونه أو تأثّر المادون عنه والتأثّر بلا تأثير لا معنى له، فللإدراكات العقليّة نوع فعل فى ما دونها، إذا كان الإنسان فى صراط التكامل.

الثانى: وقع بحث بين المناطقة والفلاسفة قديماً وحديثاً فى أنّه ما الفارق بين العلم التصديقى والعلم التصورى وهل الحكم هو من أجزاء القضيّة المصدّق بها باعتبار أنّ التصديق لا يتعلّق إلّابالقضيّة ولا يتعلّق بالصور الإفراديّة، أم لا؟

والمنهج السائد فى المقام هو نظريّة صدر المتألّهين وهو أنّ التصديق ليس إلّا الصورة الموجبة للإذعان، فكلّ من التصور والتصديق هو تصوّر بالمعنى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴

الأعمّ، غاية الأمر أنّ تلك الصورة التى فى التصديق أيضاً صورة إدراكيّة إلّاأنّها توجب الإذعان. فالتصديق ليس إلّاتصوّراً موجباً للإذعان.

ثمّ بنى على ذلك أنّ الإذعان والحكم ليس جزءاً للقضيّة؛ لأنّ التصديق هو صورة موجبة للإذعان حسب الفرض. فالإذعان ليس هو التصديق، بل هو أثر التصديق وليس جزءاً للقضيّة. فهو فعل من أفعال النفس؛ حيث إنّ النفس بعد أن تتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وهذا المقدار لا زال مجرّد تصوّر، ثمّ إذا انقلب إلى تصوّر موجب للإذعان فإنّها تقوم بأخذ الموضوع ودمجه مع المحمول، وعندها تدمج الموضوع بالمحمول فى صورة واحدة وهو حكم النفس.

فتكون القضيّة التى هى متكوّنة من كافّة الأجزاء كمقدّمة إعدادية للنفس لأن تقوم بفعلها وهو الدمج بين الموضوع والمحمول. وهذا هو الإذعان. والنفس لا تقدّم على الإدماج بين الصور إلّاإذا أذعنت بالإرتباط بين الصور. وهذا الدمج لا يختصّ بالقضايا الحسّية أو الوهميّة، بل حتى فى القضايا العقليّة. وهذا فعل عقلانى ونوع من الفعل للقوّة العاقلة؛ لأنّ الذى يقوم بدمج الصور العقليّة ليس هو القوى المادون ومن ذلك يظهر أنّ من شؤون العقل الحكم أيضاً وليس شأنه الإدراك فقط.

فالعقل آمر وناهٍ تكوينى طبعاً لا إنشائى؛ لأنّ الذى يؤثّر فى ما دونه فهو يبعث ما دونه- ويكون آمراً تكوينياً لا إنشائياً قد يحرّك وقد

لا يحرّك- عند من تكون فطرته سليمة تنقاد درجاته المادون لدرجات المافوق.

«فالعقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» كما فى قول الكاظم عليه السلام فى حديثه المعروف لهشام بن الحكم.

ويمكن أن يقال بأنّ العقل العملى هو وجود برزخى بين العقل النظرى والقوى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ١۵

المادون، فلا يرتبط العقل النظرى بالقوى المادون مباشرة وإنّما بتوسّط العقل العملى.

فالعقل النظرى يدرك قضايا ذات نمطين: قضايا عمليّة فى الحسن والقبح وقضايا نظريّة لا ترتبط بالحسن والقبح، مثل «أنّ الوجود الإمكانىّ المادّى متناه».

وكمال العقل العملى أن ينقاد للعقل النظرى، إذا كان ما يدركه العقل النظرى من قضايا صادقة ولو كان العقل يذعن بقضايا كاذبة، فليس ذلك من كمال العقل بل من دركاته.

بقيت نكتة وهى أنّ الإيمان ليس إدراكاً صرفاً وإنّما هو إذعان، أى هو فعل العقل العملى وليس هو فعل العقل النظرى. ولذلك ميّزنا بين الفحص والإدراك والإيمان؛ حيث قلنا بأنّ الفحص هو إستعداد العقل النظرى وحركة الفكر لأجل الإستلهام من العوالم العلويّة، والإدراك هو حضور صور المدركات فى العقل النظرى، والإيمان هو فعل العقل العملى ولذلك قلنا بأنّ الوجوب الشرعى والإلزام التشريعى بالإيمان وحتى بالتوحيد ليس بدورى ولا ينحصر وجوبه بالعقل؛ لأنّ الدور إنّما يلزم لو كان وجوب الإدراك شرعيّاً، وأمّا إذا كان وجوب الإيمان فى المعارف شرعيّاً فلا يلزم الدور؛ لأن الإدراك يتمّ بإلزام العقل بالفحص وأمّا وجوب الإيمان فى التوحيد وغيره من الأصول الإعتقاديّة فتشريعىّ، ووجهه أنّ أفعال النفس العمليّة ولو المتعلّقة بالعقليّات هى موضوع الترغيب والترهيب والبشارة والإنذار والوعد والوعيد، كى تقدّم النفس على فعل الكمال وترك النقص.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ١٧

الأمر الثانى: اعتباريّة الحسن والقبح وتولّد شبهتين ... ص: ١٧

وفى ذيل التعريف المشهور للعقل العملى ينشأ الحديث عن الحسن والقبح.

والمعروف أنّ الأشاعرة ينفون كون الحسن والقبح عقليّين وإنّما هما اعتباريّان بجعل العقلاء واعتبارهم، بخلاف متكلّمى الإماميّة، فيثبتون أنّ الحسن والقبح عقليّان تكوينيّان فطريّان.

وأهميّة هذا البحث من جهة ابتناء كثير من مباحث علم الكلام على نظريّة الحسن والقبح العقليين، فإذا كانا اعتباريّين فلن تكون أدلّتهم واستدلالاتهم برهانيّة بل خطابيّة شعريّة.

وهذا الحديث يثار بلغة جديدة، لا سيّما وأنّه عدّة من الفلاسفة الإماميّة من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا يذهبون إلى أنّ مواد الحسن والقبح العقليّين مأخوذة من المشهورات لا من اليقينيّات. فليس لها واقع وراء تطابقهم، يعنى أنّها ليست تكوينيّة بل إعتباريّة. وهذا نوع من الإعتراف من الفلاسفة بعدم تكوينيّة الحسن والقبح العقليّين وإنّ الأدلّة التى تثار منهما ليست من الأدلّة البرهانيّة.

بل ينجم من هذا إشكال آخر وإثارة على الشريعة الإسلاميّة، حيث إنّ

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ١٨

الشريعة الإسلاميّة مشتملة على قوانين وتشريعات وتلك القوانين والتشريعات- كما يعترف المتكلّمون- أساسها عقلى، وإنّ الأحكام الشرعيّة ألطاف فى الأحكام العقليّة، وأنّ الأحكام الشرعيّة لو علم بها العقل بملاكاتها لحكم بها.

وواضح أنّ تلك الأحكام فى الشريعة غالبها أحكام عمليّة حتى الأفعال الجانحيّة، والأحكام الإعتقاديّة وإن لم تكن جارحيّة فهى أيضاً ممّا ينبغى فعلها أو لا ينبغى فعلها. («١»)

فالبنيّة التحتيّة للأحكام الشرعيّة الفرعيّة والأصليّة الإعتقاديّة هى أحكام عقليّة من العقل العملى وهى حسن فعل شىء وقبحه. فإذا كان الحسن والقبح اعتباريّين وليسا بتكوينيّين ولا-الدليل المركّب منهما برهانياً، وإذا كان أيضاً الإعتبار بيد المعتبر، لا ثبات له، لعدم رجوعه إلى حقيقة واقعيّة وراء تطابق العقلاء وإنّما هو تابع لنظره. فالشريعة- والعياذ باللّه الحقّ- لا ثبات لها، بل تدور مدار التطابق العقلائى المتغيّر حسب الأزمان والأمكنة. فالشبهة الزاعمة أنّ الشريعة دائمة التغيّر، لها انبساط وإنقباض، متولّدة من هذا القول؛ لأنّ أساس الشريعة مبتن على الأحكام العقليّة وإن كان لا يستكشفها العقل إلّابنحو الإجمال وبنحو الإنّ، إلّاأنّ البناء والأساس على ذلك غير ثابت. فالشريعة مبتنية على غير الثابت وسيأتى البرهان على بديهيّة الحسن والقبح.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ١٩

الأمر الثالث: منشأ الإشتباه ... ص: ١٩

قد اشتهرت النسبة إلى الفلاسفة أنّهم يقولون: إنّ الحسن والقبح من المواد المشهورة لا- من المواد اليقينيّة. وهذه النسبة تتبعناها تاريخياً، فوجدنا أنّ النسبة خاطئة، نعم النسبة صحيحة فى الجملة من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا وأمّا ما قبل ابن سينا فالنسبة خاطئة.

فالفلسفة الهنديّة التى ربّما تعدّ من أقدم الفلسفات البشريّة والكتاب الذى يعدّ مصدراً لهذه الفلسفة- كتاب (اوپانيشادها) وهو باللغة الهنديّة القديمة ويقصد به (السرّ الأكبر) وهو جامع لتاريخ الفلسفة الهنديّة ومرادهم من السرّ الأكبر هو اللّه عزّ وجلّ- يستفاد منه أنّهم يذهبون إلى أنّ الحسن والقبح ليسا من المشهورات، بل من الفطريّات البديهيّة.

وأمّا ابن سينا حيث إنّه عدّ الترجمان للفلسفة المتقدمة عليه، أى أنّ غالب كتبه وضعها لبيان مبانى المشّائين، إلّاأنّ ترجمته فى هذا الموضع لا- تخلو إمّا عن الغفلة أو عن نوع من التحريف؛ حيث إنّه تتبّعنا رسائل أفلاطون وسقراط وأرسطو الذين هم روّاد الفلسفة اليونانيّة ووجدنا أنّهم قائلون بأنّ الحسن والقبح

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٢٠

العقليّين تكوينيّان لا أنّهما من المشهورات وكذلك الفارابى فى عهد الفلسفة الإسلاميّة ذهب إلى هذا فى كتابه المنطقيّات، إلّاأنّه لمّا وصلت النوبة إلى ابن سينا عدل عن ذلك من دون إشارة وتنبيه إلى ما سبقه من الأقوال.

وسبب ذلك غفلة من تأخّر عنه؛ لأنّ المعروف عن أكثر كتبه مثل الإشارات والشفاء والنجاة أنّها موضوعة لترجمة وبيان مبانى القدماء من المشّائين، والذى يأتى بعده لا يلتفت إلى أنّ هذه المسألة خلافيّة لعدم إشارة ابن سينا إلى ذلك، لشدّة الثقة العلميّة بابن سينا.

وابن سينا مع كونه مترجماً لما سبق، إذا أراد أن يثير رأياً جديداً من نفسه- سواء فى هذه الكتب المعدّة لترجمة مبانى القدماء من الفلاسفة أو فى غيرها- فإنّه يتبّه إلى أنّ هذا ممّا وفّقه اللّه للإستدلال عليه، وأمّا إذا لم يتبّه إلى أنّه هذا رأى مختصّ به، فقارئ هذه الكتب من الفلاسفة المتأخّرة كالشيخ الإشراق والخواجة وصاحب حكمة العين والفخر والملّا صدرا يتبادر إليهم أنّ هذا قول القدماء.

وهو فى كتاب الإشارات فى مبحث النفس ذكر أنّهما من المشهورات والآراء المحمودة التى لا واقع لها وراء تطابق العقلاء وإنّما هى باعتبار العقلاء فقط. ولو أنّه نبّه إلى هذا الرأى فى مثل كتاب التعليقات أو حكمة الشرقيين اللذين هما كتابان موضوعان لأجل آرائه الخاصة، لعُلم أنّ هذا الرأى يختصّ به ولا- ينسحب إلى الفلاسفة القدماء ولكن حيث إنّه وضعه فى الكتب المعدّة لترجمة مبانى الفلسفة القديمة فأوجب ذلك مثل هذا الإيهام.

أمّا سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء؟

فهو مغالطة أبى الحسن الأشعرى وهو متقدّم قرابة قرنين على ابن سينا؛ إذ المدرسة الأشعريّة الكلاميّة قد أحدثت مغالطة- كما سيأتى- وهى التفكيك

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٢١

بين معانى الحسن والقبح؛ حيث إنّها ذكرت لهما معانى: منها الذمّ والمدح، والكمال والنقص، والملائم وغير الملائم، والمنافر وغير المنافر. وهذه المعانى حيث إنّ الأشعرى لا يستطيع أن ينكرها فتوصل إلى إنكار معنى آخر للحسن والقبح وهو المدح والذم وقال: إنّ هذا المعنى لا يلازم ولا هو عين بقيّة معانى الحسن والقبح ولا يحكم بهما العقل المجرّد.

فابتدأت المدرسة الأشعريّة فى إنكار الحسن والقبح بمعنى المدح والذم وأثارت التفكيك بين معانى الحسن والقبح، ثمّ وصلت النوبة إلى ابن سينا، فوجد أنّ مذهب المدرسة الكلاميّة هو على التفكيك وحيث إنّ الفلسفة الإسلاميّة فى كثير من المسائل التى أضافتها هى بالتأثّر من علم الكلام، فكان ذلك مدعاة وسبباً لاشتباه الأمر لدى ابن سينا.

ولأجل الإختلاف بين الفلاسفة والمدرسة الأشعريّة يُرى التدافع أو التناقض فى كلمات ابن سينا فى كتبه. مثلًا فى منطق الإشارات حينما يعرّف المشهورات، يمثّل لها بالحسن والقبح ويعرّفها بأنّها الآراء المحمودة التى تطابق عليها العقلاء وليس وراء تطابقهم شىء، فلا يمكن إقامة البرهان عليها. وكذلك فى منطق الشفاء والنجاة تعرّف المشهورات بذلك.

وهذا التعريف للمشهورات والتمثيل بالحسن والقبح أرسل إرسال البديهيّات عند من تأخّر عن ابن سينا وجذّر عقيدة أنّ الحسن والقبح ليسا تكويتيين إلّاأنّ له كلمات أخرى مناقضة لذلك، كما صرّح فى النمط الثالث من الإشارات فى الطبيعيات فى مبحث النفس بأنّ أحكام العقل العملى هى بالإستعانة بالعقل النظرى وقضاياه إمّا أوّليّات أو مشهورات أو ظنّيّات. وهذا نوع إعتراف بأنّ قضايا العقل العملى التى فيها الحسن والقبح يمكن أن يبرهن عليها ويستدلّ عليها؛

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۲

لأنّ بعض مواده موجبة جزئيّة تكون أوّليّات فيمكن أن يبرهن لها؛ إذ الأوّليّات قسم من اليقينيّات.

وعبّر هناك بأنّه يمكن إقامة البرهان عليها وإن كانت هى فى نفسها ليست مدلّلة بالبرهان. وله عبارة أخرى فى إلهيّات الشّفاء فى فصل يفسّر فيه كيفيّة استجابة الدّعاء فى أواخر الكتاب أو كيفيّة التأثير والتأثّر فى الحالات الشرعيّة الموجودة لدى الناس، وقال: «إنّ بعض المتفلسفة يسفّه عمل الناس وهو باطل؛ لأنّ أكثر ما فى أيدى الناس من قضايا الحسن والقبح هى قضايا حقّة يمكن إقامة البرهان عليها». وهذا تعبير مناقض لتعريف الحسن والقبح والمشهورات بأنّها التى ليس لها واقع غير صرف تطابق العقلاء.

والخواجة حيث اهتمّ بكلمات ابن سينا وشرح كتبه وكتب الرازى، كان على إلتفاتٍ مّا فى الجملة، حيث قال: «يمكن إقامة البرهان» وإن كان هو فى بعض عباراته الأخرى يطلق القول بأنّهما من المشهورات ولا واقع وراء تطابق آراء العقلاء.

والشىء إذا لم يكن له واقع وراء آراء العقلاء، فكيف يمكن إقامة البرهان عليه ولو على نحو الموجبة الجزئية؟ فبين العبائر نوع تدافع وتهافت. وأن التعريف الصحيح للمشهورات هى التى يتطابق عليها العقلاء من دون القيد المزبور، كما ذكر ذلك الفارابى فى المنطقيّات.

ومنذ عهد ابن سينا إلى زمن ملّا صدرا ظلّت الكلمات متذبذبة على التفصيل تارة بين نمط من المشهورات لا واقع لها ونمط يمكن إقامة البرهان عليها. وتارة أخرى على إطلاق القول بعدم إمكان إقامة البرهان عليها، تبعاً لتذبذب كلمات ابن سينا.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۳

وبعد صدر المتألّهين- عدا الحكيم اللاهيجى فى گوهر مراد، والسبزوارى فى شرح الأسماء الحسنى- ذهب الفلاسفة إلى أنّهما إعتباريّان مطلقاً ولا يمكن إقامة البرهان عليه مطلقاً وتبعهم الكمپانى والعلّامة الطباطبائى والمظفّر، إعتماداً على بعض عبارات ابن سينا المطلقة.

والنسبة الصحيحة للفلاسفة أنّهم يذهبون إلى أنّهما من البديهيّات إلى عهد الفارابى، ثمّ تبدّل إلى أنّ بعضها بديهيّات وبعضها محلّ كلام وترديد، ثمّ تبدّل فى العهد المتأخّر إلى أنّها قضايا إعتباريّة محضة ولا يمكن إقامة البرهان عليها.

إلّاأنّ السبزوارى واللاهيجى تنبّها إلى أنّ الفلاسفة قائلون ببديهيّة الحسن والقبح وتكوينيّتهما وأنّ تعبير الفلاسفة وتمثيلهم للمشهورات

بالحسن والقبح ليس من باب أنّهما من المشهورات فقط، بل من باب إمكان اندراج القضيّة الواحدة فى قسم من أقسام المواد فى الحين الذى تندرج أيضاً من حيثيةٍ أخرى فى قسم آخر منها. فقضيّة الحسن والقبح من حيثيةٍ هى من المشهورات ومن حيثية أخرى هى من اليقينيّات.

وهذا ما نبّه عليه الفارابى فى منطقياته مثل قضيّة (اللّه واحد) من حيث قبول العامّة لها، تكون من المقبولات ومن حيث إقامة البرهان النظرى عليها، تكون من الفطريّات أو البرهانيّات النظريّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۴

الأسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطة ... ص: ۲۴

اشارة

إنّ الأسباب التى دعت ابن سينا لأن ينسب ذلك إلى الفلاسفة هى ثلاثة:

السبب الأوّل ... ص: ۲۴

ما ذكرنا من مشاهدة المدرسة الكلاميّة الأشعريّة الرائجة عند الأكثر أنّهم فكّكوا بين معانى الحسن والقبح، فقد أنكر الأشعرى كون الحسن والقبح بمعنى المدح والذم هو عين بقيّة المعانى. وهذا الإنكار يخيّل ويوهم أنّ الحسن والقبح ليسا بديهيّين، وإلّا فكيف ينكرهما جماعة من المتكلّمين، فلو كانا بديهيّين لأذعن لها الكلّ، فمن ثمّ أدرجهما فى المشهورات.

ولا- يخفى أنّ هذه المغالطة لم يبتكرها الأشعرى، بل بدأت من السفسطيّين فى اليونان وأشار إليها سقراط فى كتبه؛ حيث قال: إنّه طرأت على مُدن اليونان سابقاً حروب متعددة، فأوجبت الضعف المالى والإجتماعى والمحن الشديدة على المجتمع اليونانى. وهذه المحن بدورها ولّدت للمجتمع اليونانى التفكير فى سبب الإبتلاء بهذه المحن وبدأت حواجز بين الطبقة الثريّة وبقيّة الطبقات، حيث إنّهم

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۵

يستفيدون من الفُرص أكثر ما يمكن.

فقالوا: إنّ المعتقدات الدينيّة هى التى جرّت إلينا هذه المحن ومن ثمّ سرى التفكير الخاطئ إلى أنّ الثوابت الأخلاقيّة والقيم الصحيحة أيضاً هى السبب الآخر فى ذلك. لكى لا تبقى لديها حواجز عن إستغلال وامتصاص طاقات الطبقات الاخرى حسب تعبير سقراط والتاريخ يعيد نفسه، فإنّ الرأسماليّة الغربيّة والإقطاع العالمى ينهج نفس المنهج حالياً. وقالوا: لا معنى لكون الدولة إلهيّة ودينيّة والدولة ليست من الدين، بل هى تعاقد المجتمع وأنّ القانون العادل والحقوق أفكار تخيّلتها طبقة ضعيفة لتسخير الطبقة الثريّة وكذلك الأخلاق يبثّها رجال الدين لأجل تسخير بقيّة الطبقات. فقامت الطبقة الثريّة بتربية خطباء لأجل انتشار هذه العقائد وكانوا متميّزين ببيان ساحر مع قوّة الجدل والمغالطة، فأسّسوا عدّة مدارس خاصّة لأجل هذا وربّوا فيها على هذا المنهج أعداداً كثيرة.

ثم بدأوا فى التشكيك فى حسن وقبح الأفعال الذاتيّين وأنكروه وقالوا: إنّ حسن وقبح الأفعال إنّما هى بحسب المصالح للأشخاص والطبقات وأنّهما ليسا ببديهيّين، بل هما جعليّان إخترعتهما طبقات أخرى من رجال الدين أوالضعفاء لاستثمار الطبقة الثريّة وأنّ الحسن والقبح لا أساس لهما.

وأكثر مناظرات سقراط لكسر شوكتهم حتى ساوموه على أمر معيّن كى يتنازل عن موقفه ورأيه. فبداية التشكيك فى هذه القضيّة هو من السفسطيّين، فالفلاسفة اليونانيّين يطلقون على من ينكر الحسن والقبح العقلى إسم السفسطى.

السبب الثاني ... ص: ۲۵

هو ما بنى عليه ابن سينا فى تعريف العقل العملى، حيث جعل العقل العملى عين العقل النظرى، وأنّ الإختلاف بينهما إعتبارى، لأنّ العقل ليس شأنه

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۶

إلّا الإدراك وليس شأنه الأمر والنهى التكوينى، وليس شأنه الفعل فى النفس.

وإنّ الفرق بين العقل النظرى والعملى فى المدرك، وأنّ العقل إذا أدرك شيئاً لا يرتبط بالعمل يقال عقلًا نظريّاً، وإذا أدرك شيئاً يرتبط بالعمل ممّا ينبغى أن يفعل يسمّى عقلًا عمليّاً، لم يصوّر للعقل تدخّل فى عمليّات النفس. فالعمليّات ليست إلّاعادات وتأديبات. والقضايا التى يبتنى عليها العمل ليست قضايا برهانيّة؛ إذ لا تدخّل للعقل فيها وهذا على خلاف مذهب الفارابى واليونانيّين وبقيّة المدارس الفلسفيّة القديمة العريقة حيث إنّهم ميّزوا بين قوّة العقل النظرى والعملى كما بيّناه سابقاً.

السبب الثالث ... ص: ۲۶

وهو أمر خفى وخطِر وله بحث مستقلّ مع غضّ النظر عن بحث الحسن والقبح وهو أنّ أرسطو ذهب إلى أنّ البرهان على قسمين: البرهان العيانى الذى يقام على الجزئيات والحال أنّ ابن سينا ألغى هذا القسم من البرهان من أساسه واقتصر على القسم المعروف ولذلك ذكر فى شرائط البرهان أن تكون القضايا كلّية دائمة ونحو ذلك، لكنّها ليست شرائط للقسم الأوّل. وقد نبّه على ذلك الفارابى فى منطقيّاته.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۷

محور النزاع ... ص: ۲۷

إنّ محور النزاع بين الأشاعرة والإماميّة والاصوليّين والاخباريّين، والاصوليّين بعضهم مع البعض الآخر هو فى الحسن والقبح، بمعنى صحّة المدح والذمّ على فعل الناشئين من إدراك القوّة العاقلة- العقل العملى- لتوافق واعتبار العقلاء على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع باعتبار أنّ الفعل يشتمل على مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة.

وأمّا الحسن والقبح اللّذان يقعان وصفاً للأفعال ومتعلّقاتها بمعنى الكمال والنقص، أو الملائم والمنافر، كحسن العدل بمعنى أنّه كمال وملائم فلا خلاف فيه فى أنّه واقعى تكوينى. كذا لا خلاف فى واقعيّة الحسن والقبح بمعنى حبّ الكمال والملائم وبغض النقص والمنافر، ومثله لا خلاف فى العلاقة التكوينيّة بين مجموعة من الأفعال وبين ما يلزمها من صور حسنة أو بذيئة أخرويّة وهو المسمّى (بتجسّم الأعمال)- الثابت بالبرهان والنقل القطعى (كتاباً وسنّة)- ومدّعى الإصفهانى فى محور النزاع فى قبال مجموعة من المتكلّمين والاصوليّين، أنّ هذه القضايا من المشهورات من قسم الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة من

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۸

دون أن يكون لها جذر تكوينى فى حين أنّ آخرين قالوا بتكوينيّتهما.

وبعبارة أخرى: الإصفهانى والمظفّر- تبعاً له- يصوّران النزاع بينهم وبين الأُصوليّين بالشكل التالى:

إنّ هناك إعتباراً وتوافقاً للمدح والذمّ لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال ونقص ومصلحة ومفسدة. وهذا الإعتبار العقلائى لا خلاف فى وجوده، إنّما الخلاف فى أنّه البداية وأنّ المدح والذمّ يتولّد به أو أنّه يسبقه إدراك عقلى واعتبار فلسفى نفس أمرى، على أساسه تمّ اعتبار العقلاء وتوافقهم.

وبعبارة ثالثة: مدح وذمّ العقلاء- لا المدح والذمّ فى نفسه- هل هو ذو بعد واحد وهو الإعتبار العقلائى- الذى هو إعتبار أصولى، يصطلح عليه فى المنطق بالمخيّلات، بمعنى الذى لا واقع له ولا منشأ إنتزاع واقعى- أو أنّه ذو بعدين، بعدٌ منه تكوينى واقعى وآخر منبثق منه إعتبارى عقلائى.

الإصفهانى والمظفّر تبعاً لابن سينا والطوسى على الأوّل وأنّ المدح والذمّ من العقلاء كظاهرة وكحكم إنّما هو وليد إعتبار وفرضيّة وإيجاد العقلاء.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۲۹

نظريّة الحكيم الفقيهالشيخ الإصفهانى قدس سره

اشارة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۳۱

نظريّة الحكيم الفقيه الشيخ الإصفهانى قدس سره

قال فى كتاب النهاية فى كون العقاب على المعصية لكونها هتكاً لحرمة المولى وظلماً عليه:

«وهذا الحكم العقلى من الأحكام العقليّة الداخلة فى القضايا المشهورة المسطورة فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها.

وأمّا عدم كون قضيّة حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح أو الذمّ من القضايا البرهانيّة، فالوجه فيه: أنّ مواد البرهانيّات منحصرة فى الضروريّات السّتّ، فإنّها:

إمّا أوّليّات، ككون الكلّ أعظم من الجزء وكون النفى والإثبات لا يجتمعان.

أو حسّيّات، سواء كانت بالحواسّ الظاهرة المسمّاة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشىء حلواً أو مرّاً؛ أو بالحواسّ الباطنة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۳۲

المسمّاة بالوجدانيّات وهى الامور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنا بأنّ لنا علماً وشوقاً وشجاعة.

أو فطريّات، وهى القضايا التى قياساتها معها، ككون الأربعة زوجاً لأنّها منقسمة بالمتساويين وكلّ منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجربيّات، وهى الحاصلة بتكرّر المشاهدة، كحكمنا بأنّ سقمونيا مسهل.

أو متواترات، كحكمنا بوجود مكّة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو حدسيّات موجبة لليقين، كحكمنا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس للتشكّلات البدريّة والهلاليّة وأشباه ذلك.

ومن الواضح أنّ إستحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوّليّات بحيث يكفى تصوّر الطرفين فى الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

وكذا ليس من الحسّيّات بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الإستحقاق مشاهداً ولا بنفسه من الكيفيّات النفسانيّة الحاضرة بنفسها للنفس.

وكذا ليس من الفطريّات؛ إذ ليس لازمها قياساً يدلّ على ثبوت النسبة.

وأمّا عدم كونه من التجربيّات و المتواترات و الحدسيّات ففى غاية الوضوح. فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخلة فى القضايا البرهانيّة بل من القضايا المشهورة.

وأمّا حدیث کون حسن العدل وقبح الظلم ذاتیاً فلیس المراد من الذاتی ما هو المصطلح علیه فی کتاب الکلّیات، لوضوح أنّ إستحقاق المدح والذمّ

اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار، ص: ۳۳

لیس جنساً ولا فصلا للعدل والظلم؛ ولیس المراد منه ما هو المصطلح علیه فی کتاب البرهان لأنّ الذاتی هناک ما یکفی وضع نفس الشیء فی صحة انتزاعه منه، کالإمکان بالإضافة إلی الإنسان مثلًا، وإلّا لکان الإنسان فی حدّ ذاته إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومن الواضح بالتأمّل أنّ الإستحقاق المزبور لیس کذلک لأنّ سلب مال الغیر مثلًا مقولة خاصّة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلی کراهة المالک الخارجة عن مقام ذات التصرّف ینتزع منه أنّه غصب وبالإضافة إلی ترتّب إختلال النظام علیه بنوعه وهو أیضاً خارج عن مقام ذاته ینتزع منه أنّه مخلّ بالنظام وذو مفسدة عامّة فکیف ینتزع الإستحقاق المتفرّع علی کونه غصباً وکونه مخلّاً بالنظام عن مقام ذات التصرّف فی مال الغیر؟

بل المراد بذاتیّة الحسن والقبح کون الحکمین عرضاً ذاتیاً بمعنی أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه یحکم علیهما باستحقاق المدح والذمّ من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوین فإنّها ربّما تکون مع حفظها معروضاً لغیر ما یترتّب علیه لو خلّی ونفسه کالصدق والکذب، فإنّهما مع حفظ عنوانهما فی الصدق المهلک للمؤمن والکذب المنجی للمؤمن یترتّب استحقاق الذمّ علی الأوّل بلحاظ اندراجه تحت الظلم علی المؤمن، ویترتّب استحقاق المدح علی الثانی لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلی المؤمن، وإن کان لو خلّی الصدق والکذب ونفسهما یندرج الأوّل تحت عنوان العدل فی القول والثانی تحت عنوان الجور فضلًا عن سائر الأفعال التی فی نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم». («۱»)

اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار، ص: ۳۴

وقال أیضاً فی موضع آخر:

«بیان حقیقة الأحکام العقلیّة المتداولة فی الکتب الکلامیّة والاصولیّة.

فنقول ومن اللّه التوفیق: أنّ القوّة العاقلة کما مرّ مراراً شأنها التعقّل وفعلیّتها فعلیّة العاقلة کما فی سائر القوی الظاهرة والباطنة، ولیس لها ولا لشیء من القوی إلّافعلیّة ما کانت القوّةُ واجدةً له بالقوّة، وأنّه لیس للعاقلة بعث وزجر وإثبات شیء لشیء؛ بل شأنها تعقّل ما هو ثابت من ناحیة غیر الجوهر العاقل، وأنّ تفاوت العقل النظری مع العقل العملی بتفاوت المدرکات، من حیث إنّ المدرک ممّا ینبغی أن یعلم أو ممّا ینبغی أن یؤتی به أو لا یؤتی به. فمن المدرکات العقلیّة الداخلة فی الأحکام العقلیّة العملیّة المأخوذة من بادئ الرأی المشترک بین العقلاء المسمّاة تارة بالقضایا المحمودة وأخری بالآراء المشهورة کقضیّة حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان؛ وقد بیّنا فی مبحث التجرّی من مباحث القطع فی کلام مبسوط برهانی أنّ أمثال هذه القضایا لیست من القضایا البرهانیّة فی نفسها وأنّها فی قبالها.

ونزیدک هنا: أنّ المعتبر عند أهل المیزان فی المواد الأوّلیّة للقضایا البرهانیّة المنحصرة تلک المواد فی الضروریّات السّتّ مطابقتها للواقع ونفس الأمر. والمعتبر فی القضایا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما علیه آراء العقلاء، حیث لا واقع لها غیر توافق الآراء علیها.

قال الشیخ الرئیس فی الإشارات: «ومنها: الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربّما خصّصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلّاالشهرة، وهی آراء لو خلّی الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه لم یؤدّب بقبول قضایاها

اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار، ص: ۳۵

والإعتراف بها، ولم یمل الإستقراء بظنّه القویّ إلی حکم لکثرة الجزئیات، ولم یستدع إلیها ما فی طبیعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمیّة وغیر ذلک، لم یقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حکمنا أنّ سلب مال الإنسان قبیح، وأنّ الکذب

قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه» («١») إلى آخر كلامه.

وعبّر عنها أخيراً بأنّها من التأديبات الصلاحيّة، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيّة.

ومنها: الناشئة عن الخلقيّات والإنفعالات.

وقال العلّامة الطوسى فى شرح كلامه: «ومنها أى المشهورات كونه مشتملًا على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا العدل حسن وقد يسمّى بعضها بالشرائع غير المكتوبة، فإنّ المكتوبة منها ربّما يعمّ الإعتراف بها، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهيّة.

ومنها: كون بعض الأخلاق والإنفعالات مقتضية لها، كقولنا الذبّ عن الحرم واجب، وإيذاء الحيوان لا لغرضٍ قبيح- إلى أن قال: - والآراء المحمودة هى ما تقتضيه المصلحة العامّة، أو الأخلاق الفاضلة» («٢») إلى آخره.

وسلك هذا المسلك العلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات («٣») فذكر أيضاً

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٣٦

أنّ هذا القسم من المشهورات من التأديبات التى يكون الصلاح فيها، كقولنا العدل حسن والظلم قبيح، وما تتطابق عليه الشرائع، كقولنا الطاعة واجبة، وإمّا خلقيّات وانفعاليّات كقولنا كشف العورة قبيح ومراعاة الضعفاء محمودة، إلى آخره.

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحّة ما ذكروه هو: أنّ كون العدل والإحسان مشتملًا على مصلحة عامّة ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتملًا على مفسدة عامّة يختلّ بها النظام- ولذا عمّ الإعتراف بهما من الجميع- أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان والإساءة من حيث تعلّقهما بما يناسب قوّة من القوى وكذا كون كلّ عاقل محباً لنفسه ولما يرجع إليه وجدانى يجده كلّ إنسان من نفسه وكذا كون كلّ مصلحة ملائمة للشخص، وكلّ مفسدة منافرة له أيضاً وجدانى يجده كلّ إنسان عند مساس المصلحة والمفسدة، فلا محالة يحب الإحسان ويكره الإساءة وهذا كلّه من الواقعيّات، ولا نزاع لأحد فيها.

إنّما النزاع فى حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحّة المدح على الأوّل وصحّة الذمّ على الثانى، والمدّعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء لا ثبوتهما فى الفعل على حدّ اشتماله على المصلحة والمفسدة.

ومن الواضح أنّ اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذمّ على أحد نحوين إمّا بنحو إقتضاء السبب لمسبّبه والمقتضى لمقتضاه أو بنحو إقتضاء الغاية لذى الغاية.

فالأوّل فى ما إذا أساء إنسان إلى غيره فإنّه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقدح فى نفسه الداعى إلى الإنتقام منه والتشفّى من الغيظ

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٣٧

الحاصل بسببه بذمّه وعقوبته. فالسببيّة للذمّ هنا واقعيّة وسلسلة العلل والمعلولات مترتّبة واقعاً.

والثانى فى ما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذمّ حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ إشتمال العدل والإحسان على المصلحة العامّة، والظلم والعدوان على المفسدة العامّة.

فتلك المصلحة العامّة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذمّ فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين والتقبيح من العقلاء موجباً لانحفاظ النظام ورادعاً عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلائى الذى تصحّ نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثانى دون الأوّل الذى لا يناسب الشارع بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذى يصحّ التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيّة.

فإنّ الحكم بالمدح والذمّ على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامّة، دون المدح والذمّ المترتّب عليهما لداعٍ حيوانى، فإنّهما لا يترتّب عليهما مصلحة عامّة، ولا يندفع بهما مفسدة عامّة.

فالإقتضاء بهذا المعنى ليس محلّ الكلام وثبوته وجدانى. والإقتضاء بالمعنى الثانى هو محلّ الكلام بين الأشاعرة وغيرهم وثبوته

منحصر في الوجه المشار إليه مراراً من أنّ حفظ النظام وبقاء النوع المشترک بين الجميع محبوب للجميع، وخلافه مكروه للجميع، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحهٔ العامّهٔ وذمّ فاعل ما فيه المفسدهٔ العامّهٔ.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۳۸

الذمّ هو أنّهما كذلک عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر، كما صرّح به المحقّق الطوسي قدس سره حيث قال: «إنّ المعتبر في الضروريّات مطابقتها لما عليه الوجود والمعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقهٔ». («۱»)

وقال المحقّق الطوسي قدس سره في مورد آخر: «وذلک لأنّ الحكم إمّا أن يعتبر فيه المطابقهٔ للخارج أو لا، فإنّ اعتبر وكان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها، وإلّا فهو الوهميّات، وإن لا يعتبر فهو المشهورات» («۲») إلى آخره.

وعليه فمن الغريب ما عن المحقّق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات وأنّها بديهيّهٔ وأنّ الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، وأنّ جعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامّهٔ التي هي مادّهٔ الجدل لا ينافي ذلک؛ لأن الغرض منه التمثيل للمصلحهٔ والمفسدهٔ العامّتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفهٔ مخصوصين. وهذا غير منافٍ لبداهتها، إذ القضيّهٔ الواحدهٔ يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين، فيمكن إعتبارها في البرهان والجدل بإعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانهٔ من العقل العملي كما لا يضرّ إعانهٔ الحسن في حكم العقل النظري ببداههٔ المحسوسات.

هذا وقد سبقه إلى كلّ ذلک بعينه المحقّق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسيّهٔ. لكنّک قد عرفت صراحهٔ كلام الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۳۹

والعلّامهٔ قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره، وأنّه ليس الغرض مجرّد التمثيل.

وأمّا دخول القضيّهٔ الواحدهٔ في الضروريّات والمشهورات فهو صحيح، لكنّه لا في مثل ما نحن فيه؛ بل مثاله كالأوّليّات التي يحكم بها العقل النظري ويعترف بها الجميع؛ فمن حيث الأوّليّهٔ يقينيّهٔ برهانيّهٔ ومن حيث عموم الإعتراف مشهورهٔ بالمعنى الأعمّ.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات: «فأمّا المشهورات: فمنها أيضاً هذه الأوّليّات ونحوه ممّا يجب قبولها لا من حيث إنّه يجب قبولها، بل من حيث عموم الإعتراف بها» («۱») ثمّ ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخصّ وقد ذكرنا عين عبارته سابقاً. وأمّا تنظير إعانهٔ حكم العقل النظري بإعانهٔ الحسّ له؛ فالجواب عنه: إن أريد بالعقل العملي نفس القوّهٔ المدركهٔ فليس شأنها إلّاالإدراک، وثبوت المدرک ليس من ناحيهٔ الجوهر العاقل وقد عرفت نحو ثبوت الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس في الخارج.

وإن أريد بالعقل العملي نفس المعقولات أي الآراء المحمودهٔ والمقدّمات المقبولهٔ، فإطلاق العقل عليها في كتب الكلام شائع؛ حيث يقولون هذا ما يوجبه العقل أو يردّه العقل أي تلک الآراء والمقدّمات. فحينئذٍ لا شهادهٔ له على شيء، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الامور المعقولهٔ وأنّها ليست من الضروريّات بل من غيرها.

ولا يخفى عليک أنّ عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريّات

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۴۰

لا- يوجب دخولها في المظنونات، كيف والمظنونات يقابلها في التقسيم، بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقهٔ عليها آراء العقلاء والبرهانيّات الضروريّهٔ أنّها- أي الضروريّات- تفيد تصديقاً جازماً مع المطابقهٔ لما في الواقع، وهو المعبّر عنه بالحقّ واليقين؛ بخلاف هذا القسم من المشهورات، فإنّها تفيد تصديقاً جازماً ولا- يعتبر مطابقتها لما في الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها، فافهم ولا تغفل.

وممّا ذكرنا في تحرير محلّ النزاع تعرف أنّ ثبوت العلاقهٔ اللزوميّهٔ بين الأفعال الحسنهٔ والأعمال القبيحهٔ والصور الملائمهٔ والمنافرهٔ في

الآخرة- كما يكشف عنها الكشف الصحيح والنصّ الصريح- خارج عن محلّ النزاع، فإنّ الكلام فى التحسين والتقبيح بمعنى استحقاق المدح والذمّ عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى وسائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزوميّة على النهج المزبور عن المحقّق المذكور خارج عن محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام، وإن كان صحيحاً فى باب إجراء الثواب والعقاب، بل فى باب الإستحقاق والإقتضاء بالتأمّل أيضاً، لكنّه بمعنى آخر من الإستحقاق.

وأمّا ما عن شيخنا العلّامة («۱») (رفع اللَّه مقامه) فى فوائده فى تقريب عقليّة الحسن والقبح من «أنّ الأفعال بذواتها أو بخصوصيّاتها متفاوتة سعة وضيقاً كمالًا ونقصاناً بالإضافة إلى القوى ومنها القوّة العاقلة، فإنّه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافرة لها فيغربها، وأنّ إنبساطها وإنقباضها أمر

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۴۱

وجدانى، وهما بالضرورة يوجبان صحّة المدح والقدح فى الفاعل إذا كان مختاراً» على تفصيل ذكره قدس سره، فمورد المناقشة من وجهين:

أحدهما: ما أفاده قدس سره من الإلتذاذ والتألّم والإستعجاب والإستغراب للقوّة العاقلة على حدّ سائر القوى كيف وهى رئيسها. وذلك لما مرّ منّا من أنّ القوّة العاقلة لا شأن لها إلّاإدراك المعانى الكلّية، والتذاذ كلّ قوّة وتألّمها إنّما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضادّه؛ مثلًا إلتذاذ الحواسّ الظاهرة بتكيف الحاسّة بالكيفيّة الملموسة الشهيّة أو الحلاوة أو الرائحة الطيّبة أو النغمة المطربة، وتألّمها بعكس ذلك؛ كما أنّ إلتذاذ القوّة المتخيّلة بتخيّل اللذات الحاصلة أو المرجوّة الحصول، وتألّمها بإدراك أضدادها.

وأمّا لذّة العاقلة بما هى عاقلة فبأن يتمثّل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف والمطالب الكلّية النافعة فى نظام أمور دينه ودنياه وآخرته، وتألّمها بفقدها مع القدرة على تحصيلها وإهمالها؛ فإن فقد ما هو كمال للقوّة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبى عنها. وإدراك الظلم الكلّى والعدل الكلّى بتجريدهما عن الخصوصيّات ودخولهما فى المعقولات المرسلة إن لم يكن كمالًا للقوّة العاقلة لم يكن نقصاً لها حتى يؤلمها.

وبالجملة أفراد الإحسان أو الإسائة خارجاً كلّ منهما له مساس بقوّة من القوى وعند نيله خارجاً يحصل لتلك القوّة انبساط من نيل الإحسان خارجاً أو إنقباض من نيل الإسائة، سواء كان مستحقّاً لذلك الإحسان أو لتلك الإسائة أم لا.

وهذا أمر واقعى، ولا دخل له بإدراك القوّة العاقلة لكلّى الإحسان وكلّى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۴۲

الإسائة فهو نظير نيل القوّة الذوقيّة للحلو أو المُرّ، وإدراك القوّة العاقلة لكلّى الحلو والمُرّ، فإنّ الأوّل هو الموجب للإنبساط والإنقباض ممّا هو حلو أو مُرّ دون الثانى.

وأما إدراك الإحسان الجزئى أو الإسائة الجزئيّة بقوّة الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبيّاً عن القوّة العاقلة بما هى قوّة عاقلة ليس تأثيره فى الإنقباض والإنبساط من جهة إشتمالها على مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة، بل يؤثّر تصوّر الإحسان إليه إعجاباً وإنبساطاً وإن لم يستحقّ إحساناً، وكذا تصوّر الضرب والشتم يؤثّر فى إنقباضه وتألّمه وإن كان مستحقّاً لهما، وتصوّر ورودهما على الغير وإن كان يؤلمه، لكنّه يسبب الرقّة وشبهها، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامّة.

ومنه يظهر أنّ حمل كلامه قدس سره على مطلق الإدراك لتصحيح التأثير فى الإلتذاذ والتألّم لا يجدى شيئاً ولا يوجب كون الإستعجاب والإستغراب بالملاك الذى هو محلّ الكلام.

ثانيهما: ما أفاده قدس سره من أنّ الملائمة والمنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحّة المدح والذمّ؛ وذلك لما عرفت من أنّ دعوى الضرورة لا تصحّ إلّا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محلّ الكلام، وهو تأثيرهما أحياناً فى إنقداح الداعى إلى مجازاة الإحسان بجزاء الخير ومجازاة الإسائة بجزاء الشرّ كما مرّ تفصيله.

وأمّا دعوى الضرورة بالنسبة إلى حكم العقلاء بصحّة المدح والذمّ فهى صحيحة لكنّها تؤكّد ما ذكرناه من أنّه لا واقعيّة لهما إلّابتوافق آراء العقلاء عليهما.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۴۳

وحيث عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقليّين، فاعلم أنّ المراد بكونهما ذاتيّين أو عرضيّين ليس كونهما ذاتيّين بالمعنى المذكور فى باب الكلّيات الخمس ولا كونهما ذاتيّين بالمعنى المسطور فى كتاب البرهان، كما بيّنّا وجهها فى مبحث التجرّى مفصّلًا.

بل بمعنى عدم الحاجة إلى الواسطة فى العروض والحاجة إليها، فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان- بنفسهما لا ـ من حيث إندراجهما تحت عنوان آخر- محكومان بالحسن والقبح، بخلاف الصدق والكذب فإنّهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيّين لهما بمعنى آخر، وهو أنّهما لو خلّيا وطبعهما يوصفان بهما لاندراج الصدق تحت (العدل فى القول) واندراج الكذب تحت (الجور فى القول)، دون غيرهما ممّا لا يتّصف بشىء لو خلّى ونفسه، فراجع مبحث التجرّى.

وهذا بناءً على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعاً عن مرتبة ذات موضوعه. وأمّا بناءً على أنّهما من الامور الواقعيّة فهما من قبيل العرض غير المفارق؛ والعرض المفارق والعرض مطلقاً لا يكون ذاتيّاً لموضوعه كما هو واضح.

كما أنّا ذكرنا غير مرّة أنّ المراد من العلّية والإقتضاء هو إقتضاء الموضوع لحكمه بنحو إقتضاء الغاية لذى الغاية، لا بنحو إقتضاء السبب لمسببه؛ بداهة أنّ الحكم لا ـ يترشّح من موضوعه، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم وإنّما الموضوع- لمكان الفائدة المترتّبة على وجوده- يدعو الحاكم

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۴۴

إلى الحكم عليه.

فبعض الموضوعات حيث إنّه يترتّب عليها- بنفسها- مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة، تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، ولا محالة لا يتخلّف الحكم عن موضوعه التامّ فيعبّر عنه بالعلّية التامّة.

وبعضها حيث إنّه يترتّب عليها المصلحة العامّة أو المفسدة العامّة- لو خلّيت ونفسها- لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح فيعبّر عنه بالإقتضاء؛ لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بضدّ حكم عنوانه لو خلّى ونفسه، وإلّا ففى الحقيقة لا علّية ولا إقتضاء.

وحيث إنّ المصلحة العامّة قائمة بالعدل والمفسدة العامّة قائمة بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامّة والكذب بما هو جور ذو مفسدة عامّة، لا أنّ الصدق مقتضٍ للمصلحة واندراجُه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، وأنّ إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره فى المصلحة العامّة؛ وليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثّر بينها.

فاتّضح أنّه لا علّية ولا إقتضاء حقيقة فى شىء من المراتب، لا من حيث العناوين ومعنوناتها، ولا من حيث المصالح والمفاسد العامّة بالنسبة إلى الصدق والكذب، ولا من حيث العناوين الذاتيّة والعَرَضيّة بالإضافة إلى الحسن والقبح العقليّين، فتدبّر جيّداً». («۱»)

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۴۵

هذا هو الحقّ الذى لا محيص عنه، بناءً على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليّين، وأنّ قضيّتهما داخلة فى القضايا المشهورة لا القضايا البرهانيّة وأنّ حقيقتهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعيّة لهما غير ذلك، فتدبّره جيّداً وإن كان خلاف ظاهر كلمات الاصوليّين، بل غير واحد من أهل المعقول، إلّاأنّ المتّبع هو البرهان». («۱»)

«نعم هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين والتقبيح العقلائيّين، فإنّ بعض الأعمال- حيث إنّه يؤثّر فى كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلّى المعارف الإلهيّة التى هى غاية الغايات من خلق الخلق- فلا محالة لا يرى العقل بُدّاً منه. فالمراد باللزوم العقلى ليس هو

البعث ولا التحسين والتقبيح العقلائيين، بل الضرورة العقليّة واللّابديّة الفعليّة، وهذا أيضاً أجنبى عمّا نحن فيه». («۲»)

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۴۶

موازنة ما أفاده ... ص: ۴۶

إنّه رحمه الله قد أذعن بعدّهٔ امور، بل وذكر البرهنهٔ عليها:

الأوّل: إنّ القوّهٔ العاقلهٔ واحدهٔ فى العقل النظرى والعقل العملى؛ غايهٔ الأمر الإختلاف فى المدركات فنظريّهٔ تارهٔ وعمليّهٔ اخرى. وإذا كان الحال كذلك وكانت مدركات العقل العمليّهٔ كلّها قضايا من موادّ مشهورهٔ غير بديهيّهٔ، فكيف يمكن للعقل إقامهٔ برهانٍ مّا فى هذا الباب؟ فلا بدّ مع هذا الإعتراف- تبعاً للشيخ الرئيس والخواجهٔ نصير الدين الطوسى- من إمكان إقامهٔ البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهيّهٔ فى هذا الباب وإلّا فكيف يتمكّن من إقامته.

ومن ثمّ ذكرنا فى ما تقدّم أنّ الشيخ الرئيس وإن كان أوّل من أبدى وأظهر الخلاف فى الحكم بالبداههٔ فى الحكماء- تبعاً لما أتى به الشيخ الأشعرى من المغالطهٔ فى الباب- إلّاأنّه مع إعترافه بإمكان إقامهٔ البرهان على بعض تلك القضايا فى باب العقل العملى، قد أقرّ لوجود موادّ بديهيّهٔ هى الأسّ فى الأقيسهٔ البرهانيّهٔ الممكن إقامتها فى هذا الباب؛ وبالتالى فهو لا يذهب إلى كون جميع قضايا العقل العملى داخلهٔ فى المشهورات فقط، بل بعضها داخل فى البديهيّات

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۴۷

أيضاً، وقد دلّلنا على أنّ هذا مذهب الشيخ الرئيس من نصوص كلماته، فراجع.

الثانى: كون العدل مشتملًا على المصلحهٔ والكمال والظلم مشتملًا على المفسدهٔ والنقص، وأنّ الأوّل ملائم للقوّهٔ بحسب كونه كمالًا لكلّ منها، والثانى منافر لها لكونه نقصاً لها؛ ولذلك يحبّ الإنسان العدل لما فيه من المصلحهٔ العامّهٔ، وينفر من الظلم لما فيه من المفسدهٔ العامّهٔ.

فمع هذا الإعتراف يلزمه تخطئهٔ ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أنّ قبح الظلم وحسن العدل إنّما يقضى بها الإنسان للإنفعال وللعادهٔ التى نشأ عليها وتعوّد عليها من تكرار التأديب؛ إذ الإعتراف المزبور يقضى بأنّ نفرهٔ الإنسان من الظلم لحيثيّهٔ واقعيّهٔ فى فعل الظلم، وأنّ حبّ الإنسان للعدل لحيثيّهٔ واقعيّهٔ فى فعل العدل؛ لملائمهٔ الكمال للقوى ومنافرهٔ النقص لها، لا لكون ذلك انفعالًا، أو عادهٔ موضوعهٔ جعليّهٔ.

هذا وكذلك يلزمه الإعتراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّهٔ المدح، فإنّ الذمّ حدّه الماهوى هو الإخبار بالنقص والشرّ والتوصيف به، والحدّ الماهوى للمدح هو الإخبار والثناء والتوصيف بالكمال والخير.

فإذا كان الظلم مشتملًا فى نفس الأمر على النقص والشر، فإنّ الذمّ عليه كان صادقاً مطابقاً للواقع، وإذا كان العدل مشتملًا فى نفس الأمر على الكمال والخير كان الحمد والمدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملى والمشهورات من التأديبات الصلاحيّهٔ والخلقيّات ويلزمه الإذعان بواقعيّهٔ هذه القضايا؛ إذ أنّها واجدهٔ للصلاح والمصلحهٔ والكمال وكذلك كونه من الخلقيّات، حيث إنّ الكمالات الخلقيّهٔ

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۴۸

والشرور الخلقيّهٔ حيثيّات واقعيّهٔ، غير معلولهٔ لآراء العقلاء بما هى آراء توافقوا عليها من دون وجودها فى الواقع، كما هو الحال فى قضايا الحكمهٔ العمليّهٔ من كونها برهانيّهٔ.

والعجب أنّه قدس سره يتابع الشيخ الرئيس فى كون الآراء المحمودهٔ ناشئهٔ من إقتضاء المصلحهٔ العامّهٔ أو الأخلاق الفاضلهٔ وأنّها لذلك مشهورهٔ غير واقعيّهٔ، مع إعترافه فى ضمن كلامه بأنّ إشتمال العدل على المصلحهٔ أمر واقعى وجدانى؛ وهو لا يتلائم مع نفى الواقعيّهٔ عن الرأى القاضى بمدح العدل، أى توصيفه بالمصلحهٔ العامّهٔ. وهذا التهافت بعينه يثار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير

الدين قدس سره.

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحة العامّة، يلزمه الإعتراف بترتّب كمالات واقعيّة على ذلك الحكم مع كونه مشهوريّاً لا ـ واقع له. فإذا كان الكمال الواقعى من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محالة واقعيّاً، وإن كان التأثّر بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الإرادة المعلولة للإذعان بحسن الفعل، أى كماله. فالمدح وهو الإخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولّد الإرادة والفعل ومن ثمّ المصلحة العامّة.

الخامس: ما ذكره من أنّ القطب، صاحب المحاكمات، قد سلك مسلك الشيخ الرئيس، وواضح لمن راجع نصوص كلمات القطب أنّه يذهب إلى أنّ آراء العقل العملى بعضها مستنبط من مقدّمات بديهيّة- وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجة نصير الدين- كما أنّه يذهب إلى أنّ الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعانى الثلاثة جميعاً، فراجع.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيّات والمشهورات المتّفق عليها فى آراء

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۴۹

العقلاء، من أنّ الاولى تطابق الواقع بخلاف الثانية، مع إشتراكهما فى إيجاب كلّ منهما الجزم والتصديق، والحال أنّها مبادئ الأشياء العمليّة ولا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها- كما نبّه عليه الفارابى- ولأنّ المتشكّك فيها ليس يؤمن أن يهوّن أمرها ويصير من الأشرار الأردياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن.

وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذى لا ينبغى التعرّض لإبطاله والتشكيك فيه.

السابع: ما ذكره من ثبت العلاقة اللزوميّة بين الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة فى الآخرة، إلّاأنّه قد غاير بينه وبين إستحقاق المدح والذمّ، وخطّأ بذلك المحقّق السبزوارى فى ذهابه إلى الوحدة بين الأمرين؛ لكنّه لم يتفرّد المحقّق المزبور بذلك، بل قد ذهب إليه الحكيم الملّا صدرا الشيرازى وكذا الحكيم النراقى، فلاحظ.

هذا مع ما عرفت من أنّ الحدّ الماهوى للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفى طرف الذمّ هو التوصيف بالنقص، فحينئذٍ لا انفكاك بين الأمرين، بل هما يقوّم أحدهما الآخر.

الثامن: ما ذكره من أنّ لذّة القوّة العاقلة هى بإدراك المعارف والمطالب الكلّية النافعة فى نظام أمور دينه ودنياه وآخرته، وأنّه لا شأن للعاقلة إلّاالإدراك للأمور الكلّية وليست على حدّ شأن بقيّة القوى، فليس إدراك العدل الكلّى أو الظلم يوجب إنقباضاً أو إنبساطاً؛ وأمّا إدراك الجزئىّ منهما فليس التأثّر من القوّة العاقلة بل من القوى الأخرى.

ففيه: إن كان إدراك المذكورات كمالًا للعاقلة، فلا بدّ من الإذعان بصدق تلك

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۰

المدركات وحقيقتها، كى يكون إدراكها كمالًا لها. وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهيّة من التأديبات الصلاحيّة من المشهورات التى لا واقع لها وراء الاتّفاق، مع أنّه قد تقدّم أنّ التأديبات الصلاحيّة هى ما فيه مصلحة عامّة وكمال، فكيف تكون قضاياها غير مطابقة للواقع؟

وأمّا اللذّة؛ فإن كان المراد بها ما هو من خواصّ القوى الشهويّة، فالمفروض أنّه فى العدل الجزئى مع الغير لا نيل لها فيه وأمّا إرجاعه إلى الإنفعاليّات من الرأفة والرحمة فى النفس، فالإنفعاليّات لا محصّل لها إلّاأنّها آثار الملكات الخلقيّة الفاضلة أو الرديّة وهى كمالات أو دركات للنفس. فالملائم للخلق الفاضل كمال والمنافر له نقص وعلى العكس فى الخلق الردىء.

هذا مع بنائه قدس سره على أن لا ـ شأن للعاقلة إلّاإدراك الكلّيات ولا ـ شأن لها بالجزئيّات- كما حرّر ذلك فى برهان الإشارات والشفاء- لكنّه سيأتى فى العقل العيانى إمكان إقامة البرهان على الجزئيّات به، وهو عبارة عن إستعانة العاقلة بالآلات والقوى الأخرى المدركة للجزئيّات.

التاسع: ما ذكره- من أنّ الـداعی لـدی العقلاء فی الحکم علی الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصـلحهٔ أو المفسدهٔ العامّهٔ- إعتراف بأنّ الحسن الحاکم به العقلاء هو مساوق، بل مصادق للمصـلحهٔ أو المفسدهٔ، وکذا ما ذکره من أنّ فی حکمهم بالحسن والقبح بما هم عقلاء يتحفّظون علی المصـلحهٔ العامّهٔ، لا بما لهم من شهوهٔ التشفّی وحبّ الإنتقام، يثبت ذلک أيضاً. فمن الغريب بعد ذلک نفيه قدس سره التلازم بين الأمرين، مع أنّه قد عرفت أخذ أحدهما فی حدّ الآخر.

العاشر: ما أقرّ به- من الوجوب واللابدّيّهٔ العقليّهٔ بين الأفعال وکمالات النفس

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۵۱

وصـقالتها وتجلّی المعـارف الإلهيّـهٔ، علی تقـدير إرادهٔ هـذا المعنی منه، أو لابدّيّـهٔ الإتيـان به العقليّـهٔ، کی تتحقّق تلـک الغايات، علی التقـدير الآخر المحتمـل فی کلامـه- هو الـذی ذکره غير واحـد من الحکمـاء الأوائل من أنّ الحسن والقبـح فی الأفعال، مضافين إلی حدّهما الماهوی المتقدّم، يفسّر بلوازم أخری من قبيل إنبغاء الفعل وعدم إنبغاء الفعل، وضرورهٔ الفعل وإمتناعه، واللابدّيّهٔ والبدّيّهٔ.

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۵۲

الإستدلال علی رأيه ... ص: ۵۲

اشارهٔ

واستدلّ علی رأيه رحمه الله بأدلّهٔ مختلفهٔ:

الدليل الأوّل ... ص: ۵۲

اشارهٔ

إنها لو کانت تکوينيّهٔ واقعيّهٔ لکانت علاوهٔ علی کونها يقينيّهٔ- لا مشـهورهٔ- ذات واقع تطابقه، ومعه- لا بدّ أن تکون عرضاً خارجياً- أو من الإعتبارات الفلسـفيّهٔ النفس الأمريّـهٔ المأخوذهٔ من الواقع الخارجی، فی حين أنا لا نجـد الفعل يتلوّن بالحسن والقبـح بمعنی المـدح والذمّ خارجاً، کتلوّن الجدار بالسواد والبياض أو کتلوّن الموجود بالإمکان والوجوب.

مناقشهٔ الدليل الأوّل ... ص: ۵۲

إنّه قد تبلور الخلل فی ما ذکره قدس سره، حيث اتّضح أنّ التحسـين والتقبيح عبارهٔ عن القضيّهٔ الذهنيّهٔ الحاکيهٔ عن الکمال الخارجی، ومن ثمّ فهمـا إعتبـاران فلسـفيّان، لهمـا منشـأ إنتزاع وليسـا إعتبـاراً أصوليـاً صـرفاً، ومن ثمّ کانـا عرضـاً علی الکمال والنقص التکوينی ومحمولًا عليه.

اصول استنباط العقائد و نظريهٔ الاعتبار، ص: ۵۳

الدليل الثانی ... ص: ۵۳

اشارهٔ

إن القيـاس البرهـانی يشـترک مع الجـدلی فی کونه جازمـاً، ولکنّه يتميّز عنه فی اشـتراط مطابقـهٔ موادّه للخـارج، فی حين أن الجـدلی

يشترط مطابقة موادّه لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يكون لهذه الإعتبارات- الأصوليّة- تأصّل ومصداقيّة خارجاً.

وحينما نأتى إلى الحسن والقبح ونلاحظ أنّهما يتقوّمان بحكم واعتبار وتوافق العقلاء، حتّى يكون لهما وجود ممّا يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوى ايجاد واعتبار العقلاء لهما.

هذا الدليل ذكره فى مجال الردّ على السبزوارى، فإنّه برهن على تكوينيّة الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ، ولم يكتف بذلك حتّى نسبه إلى الفلاسفة.

وإن ما يتراءى من كلامهم أنّهما من المشهورات صحيح، ولكنّه فى الوقت نفسه يصنّفونهما فى الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من كون قضيّة واحدة تندرج تحت مادّتين من حيثيتين.

واستدلّ على التكوينيّة بنظريّة تجسّم الأعمال.

وناقشه الإصفهانى: بأنا نقبل إندراج قضيّة واحدة تحت مادّتين كما فى مثل الكلّ أكبر من الجزء. ولكن قضيّة الحسن والقبح لا تندرج إلّافى المشهورات بالمعنى الأخصّ لما ذكرناه من الأدلّة على الإعتبار البحث فيها.

وأمّا مسألة تجسّم الأعمال، فأنا نقبل العلاقة التكوينيّة إلّاأنّها خارجة عن محلّ النزاع.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۴

مناقشة الدليل الثانى ... ص: ۵۴

أن كونه من المشهورات لا ينفى وجود واقع مطابق لها، وأن المغالطة بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حقّ فى المشهورات.

والصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابى من أن قسماً من المشهورات فى عين كونها مشهورة هى واقعيّة وبديهيّة، وهى قسم الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة التى تطابق عليها جميع الآراء وفى كلّ الأزمنة.

وذلك: لما ذكره الفارابى من أنها لو كانت بالإعتبار والمواضعة لم يعقل مثل هذا الإتفاق على مرّ التاريخ ومن الجميع من دون أن يشذّ أحد، ممّا يعنى وجود سبب واقعى صارخ فى وضوحه وهو بداهتها؛ بالاضافة إلى أنها محمودة، والحمد حده الحكاية عن الكمال كما أسلفنا، ومن ثم فهو من الواقعى التكوينى والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنّه متناقض.

فتارة يعبّر أنّ هذه القضايا مشهورة.

وثانية يعبّر أنّ العقل العملى يستقى من مشهورات وأوليّات، فإنه يعنى أن لبعضها حظّاً من الواقعيّة والبديهيّة.

وثالثة يعبّر بإمكان البرهنة على بعضها الذى يعنى واقعيّتها من جهة، ورجوعها إلى بديهيّات من جهة أخرى شأن كلّ نظرىّ.

ورابعة يعبّر أنّ من يتوهّم أنّ كلّ ما فى أيدى الناس من حسن وقبح من مواضعتهم ولا حقّ يطابقه فهو متفلسف.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۵

الدليل الثالث ... ص: ۵۵

اشارة

إنّنا نتساءل عن فلسفة إذعان واعتبار العقلاء واتّفاقهم على المدح والذمّ؟

فالجواب: إنه لأجل تحقيق غاية عامّة وهى بسط الأمن والنظام ونشر المصلحة والقضاء على المفسدة، فعلاقة الحسن والقبح مع الفعل علاقة الغاية وذى الغاية.

من هذه الإجابة قد يلتبس الحال فيتصوّر أنّ للحسن والقبح واقعيّة، بعد أن كانت الغاية المتوخّاة واقعيّة ولكن الصحيح أن الإجابة تدل

على اعتباريّتهما وعدم واقعيّتهما وخارجيّتهما خارج أفق توافق العقلاء، وذلك: لأن العقلاء من خلال المدح والذمّ يتوصّلون إلى الغاية ممّا يعنى أن هذا المدح والذمّ توجيهىّ تربوىّ إصلاحىّ، وعالم التوجيه والتربية لا ينسجم إلّامع الإعتبار.

فإنّه رحمه الله يصوّر أن العلاقة بين الفعل والمدح والذمّ علاقة الغاية وذى الغاية، ومن ثمّ فهو دليل اعتباريّة المدح والذمّ مع الإيمان بعلاقة السببيّة أيضاً بين الفعل والمدح والذمّ وأنّ الأوّل سبب ومقتضى للثانى، ولكن هذه السببيّة ناشئة من دواعٍ حيوانيّة لا إنسانيّة عقلائيّة.

كما أنّه شدد النكير على الآخذ فى تصويره وجود ملائم ومنافر للقوة العاقلة وإستنتاجه من ذلك واقعيّة المدح والذمّ.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۶

مناقشة الدليل الثالث ... ص: ۵۶

إنّ ما تقدّم من بيان حدّ المدح والذمّ وعلاقتهما التكوينيّة بالكمال والنقص، يتّضح منه أن علاقة الغاية وذى الغاية وإن كانت، لكنّها لا تعنى الإعتبارية وإنّما تعنى إستفادة العقلاء من هذه الظاهرة التكوينيّة فى مجال التوجيه.

فى الوقت نفسه لا نرتضى تصنيفه لحالات السببيّة أنّها من مناشئ حيوانيّة، إذ أن ظاهرة سببيّة الفعل للمدح والذمّ يمكن أن نجدها فى الكمّلين من البشر كالرسول الأعظم صلى الله عليه و آله ولا يعقل فى مثله أنّ ذمّه لظالمه حين يظلمه يكون بداعى الغريزة الحيوانيّة وإنّما بداعٍ عقلىّ محض يكون الفعل سبباً للمدح والذمّ، وهو دليل عقليّة المدح والذمّ حينئذٍ.

كما أنّنا نقبل مدّعى الآخوند إجمالًا فى وجود الملائم والمنافر فى القوّة العاقلة، وأنها ليست مختصّة بالقوى الحيوانيّة كما حاول أن يصوّره الإصفهانى.

وتوضيحه: إنّ البداية المغلوطة والتى رسمت موقف الإصفهانى بالشكل الذى طرحه فى النقاط الثلاثة المشار إليها أعلاه هى تصويره أنّ مهمّة قوّة العقل العملى هى الدرّاكيّة فقط من دون أن تكون قوّة عمّالة، فلا أمر ولا نهى ولا بعث ولا زجر تكوينياً لها، وأن تقسيم العقل إلى نظرىّ وعملىّ اعتبارى، وأنّ قوّة العقل واحدة، وأن المدركات هى التى تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل.

ولكن الصحيح ما نظره المتقدّمون من الفلاسفة إلى الفارابى من أن قوّة العقل العملى قوّة عمّالة ونكتشف صحّة هذا التنظير من مجموعة من المسلّمات التى اتّفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثة:

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۷

[أ] الجميع سلّموا أن الإدراك يولّد إذعاناً.

[ب] كذا سلّموا أن الإذعان يولّد شوقاً.

[ج] وسلّموا أيضاً أن كمال الإنسان يكون بخضوع وتطويع وانصياع قواه الدانية لقواه العالية.

[د] مع تسليم الجميع بأن الإنصياع المذكور يتمّ بإدراك القوّة العاقلة واذعانها فيتولّد الشوق فى ما دون أو النفرة وهو البعث والزجر التكوينى.

[ه] لا- يمكن أن يكون هذا الإذعان وليد معلول لواهمة أو لمخيّلة، لأن الإذعان كلّى، فلا يصدر إلّامن قوّة مجرّدة. فهو يحصل فى القضايا العقليّة البحتة كالإذعان بوجود اللّه سبحانه.

[و] آخر التحقيقات يقول: إن العلم صرف الإدراك وهو يولّد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس فى ظرف الإدراك الذهنى، فليس هو من مقولة العلم، فاختلافهما سنخاً دليل وجود قوّتين لا واحدة.

[ز] تسليم الأعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حدّ التأثير، فهو إدراك وعمل والإيمان يكون

نتاج العقل؛ كما يذكر فى علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلّقه- ولو الحجر- من كمالات النفس البشريّة، والنفس التى لا تؤمن مريضة مذبذبة لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وإن بلغت من الإدراك ما بلغت.

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظريّة الإصفهانى التى تحصر دور العقل بالإدراك، وتصنّف الإنفعال والشوق والنفرة فى القوى الدانية الحيوانيّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۸

فإنها وإن كانت كذلك ولكنها بدواعى عقليّة، فهناك شهوة حيوانيّة منبعثة عن العقل، وغضب حيوانى منبعث عن رؤية وعمل عقلى. فالصحيح ما ذكره المتقدّمون من أن للعقل عملًا وبعثاً وزجراً وأمراً ونهياً جنباً إلى جنب إدراكه.

ولكن الصورة لم تكتمل ومن ثمّ كانت بحاجة إلى مزيد من الايضاح:

إن قوّة العقل النظرى تمثّل درجة ومرتبة من مراتب النفس، تكون قابلًا ومحلًا وموضوعاً للإدراك، الذى يوجده فيها العقل المجرّد، وقوّة العقل العملى تمثّل درجة أدنى تكون قابلًا ومحلًا وموضوعاً للإذعان الذى هو فعل الدمج الذى يوجده فيها العقل النظرى ومن ثمّ يتّضح أن هذه القوّة عمّالة فقط لا درّاكة فى قبال القوّة النظريّة التى هى درّاكة فقط لا عمّالة.

ونؤكّد أنّنا حينما نقول قوّة العقل النظرىّ وقوّة العقل العملىّ لا- نعنى إلّاالمحلّ القابل للإدراك فى الأوّل، والقابل لفعل النفس (الحكم) فى الثانى.

وحينما يقال عن الإدراك والحكم أنّهما فعلا القوّة النظريّة والعمليّة، لا يقصد منه أنّ القوّة النظريّة فاعل الإدراك وأنّ القوّة العمليّة فاعل الحكم، وإنّما يقصد أنّهما فعلان لهاتين القوّتين المطاوعتين، بمعنى أنّ الإدراك فعل القوّة النظريّة بنحو القبول وأمّا الفاعل فهو العقل المجرّد وأن الحكم فعل القوّة العمليّة المطاوعىّ بنحو القبول، وأمّا فاعله فهو القوّة النظريّة بواسطة الإدراك. والفعل المطاوعى نظير التألّم الذى هو فعل النفس المتألّمة بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر: الفعل المطاوعى هو المسبّب التوليدى ولكن بقيد حلوله فى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۵۹

محلّ منفعل، وهو يكون فى صورة مطاوعة وانصياع القوّة الدانية للقوّة العالية كانصياع قوّة العقل العملىّ لقوّة العقل النظرىّ، أما لو تمرّدت النفس فى هذه الدرجة وجمحت، فإن الفاعل للحكم والإذعان ليس قوّة العقل النظرىّ، وإنّما قوّة أخرى ومن هنا يحلّ الإنحراف فإن ذلك أحد أسبابه.

وبعد الالتفات إلى أنّ الإيمان باللّه هو الحكم والإذعان، تتّضح فلسفة وجود الحكم الشرعى الفقهى فى المسائل الإعتقاديّة الأصليّة ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب، فإنّه يؤثّر فى كبح جموح النفس المحلّ والقابل (قوّة العقل العملىّ) كى تقبل فعل القوّة العاقلة للإذعان فيها.

ومن ثمّ يتبلور أن الحكم الشرعىّ الفقهىّ لا يغنى عن الإدراك النظرىّ فى العقيدة، وليس بدلًا له فى فعل الإذعان وإيجاده فى النفس، إذ لا يتحقّق الإذعان ويستحيل بدون الإدراك، وتفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامة.

على أية حال، إذا حلّ فعل النفس وهو الإذعان وحلّ فى مرتبة من مراتب النفس، سيحصل الشوق إلى الفعل والذى هو أيضاً فعل مطاوعى يحلّ فى قوّة من قوى النفس الحيوانيّة، وتوجده قوّة العقل العملى بواسطة الإذعان.

من هذا العرض تبلورت مجموعة أمور:

[أ] القوّة العمليّة قوّة عمّالة لا درّاكة، أى أنّه يحلّ فيها فعل النفس وهو الحكم هو سنخ آخر غير الإدراك وتكون فاعلة بواسطة فعلها للشوق والنفرة «البعث والزجر التكوينى».

[ب] إنّ المدركات- التى قسّمها الإصفهانى إلى قسمين- تدخل جميعاً فى القوّة النظريّة، فهى مدركات القوّة النظريّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۰

[ج] مع مطاوعة القوّة العمليّة يكون فعلها الحال فيها معلول القوّة النظريّة بواسطة مدركاتها، وإلّا فقدت هذه الميزة.

[د] دور الحكم الشرعى هو تطويع القوّة العمليّة لقبول فعل القوّة النظريّة.

ومنه اتّضحت العلاقة بينه وبين الإدراك.

[ه] السرّ فى تسمية القوّة العمليّة بقوّة العقل العملى، لأنّه قوّة مجرّدة ذاتاً وفعلًا، إلّاأنّه لمّا كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس إدراكاً قيّدت بالعملى تمييزاً لها عن القوّة الدرّاكة.

[و] اتّضح بعض الشىء طبيعة العلاقة بين العقل النظرى والعملى، فإن القوّة الدرّاكة لا- تستطيع التأثير فى القوى المادون مباشرة، فاقتضت حكمة اللّه سبحانه وجود قوّة تتوسّط بين القوّة الدرّاكة والقوى الدانية تستلم قضاياها من العقل النظرى وتوجّه ما دونها من القوى.

ونضيف: إنّ القوّة الإدراكيّة أكثر تجرّداً من القوّة العمليّة، فإن الثانية أقرب إلى النفس هويّة من الأولى، إذ النفس كما هو معروف مجرّد ذاتاً لا فعلًا.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۱

الدليل الرابع ... ص: ۶۱

اشارة

علاقة الموضوع مع محموله فى القضايا ليست علاقة الفاعل للمحمول والحكم، وإنّما يكون فى القضايا العقليّة بمثابة العلّة الماديّة الحاملة للحكم والفاعل هو العقل، مثل الأربعة زوج، فإن الحاكم بزوجيّة الأربعة هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وإنّما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأتى إلى قضيّة «العدل حسن» نجد أن الموضوع لا فاعل ولا مادّة أيضاً، أى ليست فيه صفة المدح فينتزعها العقل ويحكم بها عليه، ممّا يعنى أن فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه.

مناقشة الدليل الرابع ... ص: ۶۱

ولعلّ الدليل كان وراء نظريّة العلّامة فى الإعتباريّات- والمناقشة نقضاً وحلّاً-:

النقض: إنّ كلّ القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهنى ومحمولها من إنشاء الفاعل لا الخارج ومعه لا بدّ أن يلتزم بإنكار واقعيّتها، «فالأربعة زوج» لم يفعلها الخارج وإنّما أنشئت وأوجدت فى الذهن من قبل فاعل مّا على حدّ «العدل حسن» من دون فرق.

الحلّ: إن المدار فى الواقعيّة وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۲

الذهنى وإنّما على المطابقة للخارج وعدمها، فإنه هو مقياس الواقعيّة وعدمها فقضيّة «الدفتر أحمر»، واقعيّة لوجود مطابق لها فى الخارج وإن كان الذى فعل الحمرة الذهنيّة (صورتها) غير الخارج.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۳

الدليل الخامس ... ص: ۶۳

اشارهٔ

إنّ موادّ القياس البرهانی منحصرهٔ بالبـديهيّات الستّ المعروفـهٔ وليس حسن العدل والمدح عليه وبعكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعيّن أن يكون من القضايا المشهورهٔ.

مناقشهٔ الدليل الخامس ... ص: ۶۳

كلّ ما سـبق كان يصبّ فی إثبات واقعيّـهٔ وتكوينيّهٔ الحسن والقبح، وأما بداهتها فلم يركّز الحديث عنها وإن مرّت الإشارهٔ اليها بشـكل سريع.

والدليل على البداهة يمكن أن يقولب ضمن نقاط:

۱. التطابق فی كلّ زمن ومن الجميع على المدح والذمّ فی بعض الأفعال دليل البداهة، وإلّا لم يعقل مثل هذا الاتفاق.

۲. الكمال والنقص فی بعض الأفعال بديهی، والمدح والذمّ يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيّان.

۳. ذكر الأعلام أنّ الكلّيات العاليـهٔ التی تكون علّهٔ تامّـهٔ للمـدح والـذمّ كالعـدل والظلم مفاهيم فلسـفيّهٔ لا ماهويّهٔ، وهی غالباً ما تكون بديهيّهٔ فالمدح والذمّ معلولهما بديهی أيضاً.

ونحن لا نريد أن ندّعی بداهة المدح والذمّ فی كلّ الأفعال، وإنّما بداهتهما فی الكلّيات العاليهٔ وكثير من الكلّيات المتوسطهٔ.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۴

الدليل السادس ... ص: ۶۴

اشارهٔ

لو كـان الحسن والقبـح تكوينيّين لمـا اختلف العقلاء فی حسن شـیء وقبـح آخر، فی حين أنا نری أن العقلاء من قطر آخر وفی زمن آخر يختلفون، ممّا يؤكّد جعليّتهما ومن ثمّ خضوعهما للظروف والحاجات الإجتماعيّهٔ.

مناقشهٔ الدليل السادس ۱ ... ص: ۶۴

إنّ الإختلاـف يرجع إلی الإختلاـف فی الإـحراز والتشـخيص والإـدراك والـذی يرجع بـدوره إلی اختلاـف العقول البشـريّهٔ وتفاوتها، وليس بسبب عدم واقعيّهٔ المدرك وعدم حقيقته.

فالإختلاف فی المدح والذمّ زماناً ومكاناً، على حدّ الإختلاف فی سائر الحقائق العلميّهٔ، يرجع إلی قصور الإدراك البشـری لا إلی تغيّر وعدم ثبات المدرك.

۲. إنّ عناوين الأفعال الكماليّـهٔ وعكسـها تختلف بالنسـبهٔ إلی المـدح والـذمّ فبعضـها يكون علّهٔ للمـدح والذمّ وأخری تكون مقتضـيهٔ للمدح والذمّ ما لم يمنع مانع وثالثهٔ تكون لا بشرط، فإذا اندرجت فی عنوان حسن، ثبت لها المدح وإذا اندرجت فی عنوان قبيح، ثبت لها الذمّ وإن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنهٔ ولا قبيحهٔ ومن هنا يعرف أن الإختلاف والتغيير يكون فی القسم الثالث وشطر من القسم الثانی لا فی الحسن والقبح بشكل مطلق.

توضيح الفكرهٔ أكثر: إن العقل العملی لا يتعاطی فی عمله الإدراكی

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۵

مع الجزئيّات، وإنّما يختصّ بإدراك الكلّيات والكلّيات منها ما هو عامّ، ومنها ما هو متوسّط، والجزئيّات يتحدّد وضعها من خلال الكلّى المتوسّط- والذى هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه إلى الكلّى العامّ- الذى ننتسب إليه، لا من خلال ماهيّاتها الخاصّة فإذا كان الفعل الجزئى ضمن شروط معيّنة من زمان ومكان وغيرها يساهم فى تحصيل الكمال، إتّصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكماليّة، فلو تغيّرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسيّاً لاتّصف بالقبح ومن هنا لم تكن الجزئيّات ثابتة الحسن أو القبح- لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهيّاتها الخاصّة- وإنّما هى متغيّرة ومتلوّنة حسب طبيعة الظروف المحيطة بها.

وأمّا الكلّيات المتوسّطة فهى التى تقتضى الحسن والقبح بماهيّاتها النوعيّة شريطة عدم المانع من تأثيرها كالصدق والكذب وبالتالى فهى متغيّرة ولكن تغيّرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها.

والكلّيات العامّة كالعدل والظلم علّة تامّة للمدح والذمّ وبالتالى فهى من الثوابت التى لا تتغيّر، بل لها تتحدّد وجهة الأفعال الكلّية الأخصّ منها، كذا الجزئيّات.

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت فى مدركات العقل العملى وهو فى الحسن والقبح التكوينيين. ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطة فى حدود تغيّر الأحكام بحسب الزمان والمكان والذى يصاغ بصياغة ثانية:

الفرق بين الحكم الشرعى والمولوى، وما هى مساحة كلّ منهما

وصياغة ثالثة: ما هو المتغيّر والثابت فى الشريعة؟

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۶

وصياغة رابعة: أين منطقة ولاية المعصوم وأحكام اللّه الثابتة؟

وصياغة خامسة: ما هى منطقة الولاية التشريعيّة للمعصوم؟

وتفصيل الحديث سيأتى لاحقاً إن شاء اللّه.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۷

الدليل السابع ... ص: ۶۷

اشارة

والذى بلوره الشهيد الصدر: إن معنى العدل هو إعطاء كلّ ذى حقّ حقّه، والظلم بعكسه، وهذا يعنى أنّهما عنوانان اعتباريّان جعليّان، لأنّ الحقّ أمر اعتبارى ومعه بالأولويّة يكون محمولهما- وهو الحسن والقبح- اعتباريّاً، إذ لا معنى لحمل شىء تكوينى على موضوع اعتبارى، كما لا يخفى.

مناقشة الدليل السابع ... ص: ۶۷

قد تمّت الإشارة اليها فى مناقشة المرحوم الإصفهانى فى دعواه اعتباريّة العدل والظلم.

*** وينتهى الحديث مع الإصفهانى وقد خلصنا إلى هذه النتيجة:

إن الحسن والقبح تكوينيّان واقعيّان وهما دائماً بمعنى الكمال والنقص؛ كذا التحسين والتقبيح بمعنى والذمّ أيضاً تكوينيّان، بل بديهيّان مع إقرار شهرتهما فى الوقت نفسه وإنّ قوّة العقل العملى درجة أخرى فى النفس غير قوّة العقل النظرى وهى عمّالة لا درّاكة مع عقليّتها، وإن كانت المدرَكات- ما ينبغى أن يعلم وأن يُعمل- هى مدركات قوّة واحدة وهى قوّة العقل النظرى.

وذهب الإصفهانى إلى أن استحقاق العقوبة يقصد منه إستحقاق العقوبة الأخرويّة، وهى ليست من مدركات العقل العملى بل هى تعبّد

نقلی محض.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۸

وذلک لأنّ مناط إعتبار العقلاء للعقوبة إمّا أن يكون للتأديب أو التشفّی أو المصلحة العامّة.

والأوّل: لا معنی له لمضیّ وقته وعدم وجود تكليف فی الآخرة.

والثانی: غير معقول بالنسبة للعقلاء فضلًا عن الشارع.

والثالث: يعتمد وجود نظام ومدنيّة واجتماع وهو مفقود فی الآخرة.

من زاوية أخری: إن العقاب الأخروی الذی دلّ النقل عليه توجد ثلاث نظريات فی تفسيره.

الأوّل: تجسّم الأعمال.

«إنّما هی أعمالكم تردّ إليكم»، «ولا- تجزون إلّاما كنتم تعملون» ولا- طريق للعقل إلی معرفة الأعمال التی تكون سبباً تكوينياً وذاتياً للعقاب إلّامن طريق كشف الشارع ولذا قيل فی تفسير كون النبی مبشّراً ونذيراً، أنّه يبشّر بما للعمل من صورة أخرويّة حسنة، وينذر بما للعمل من صورة سيّئة، ممّا ليس للعقل البشری احاطة به ومن ثمّ احتاج إلی متمّم ومكمّل وهو الوحی، فالعقوبة الأخرويّة سير تكاملی للنفس البشريّة، علی حدّ المرض فی دار الدنيا، وهذا لا يمكن للعقل الإحاطة به بدون البشير النذير.

الثانی: إن العقوبة الأخرويّة جزائيّة بجعل من الشارع تشريعاً كما هو الحال فی العقوبات الجزائيّة الدنيويّة لدی الموالی العرفيّين وعلی هذا فهی تحدّد بجعل من الشارع.

الثالث: إنّ العقوبة الأخرويّة من مقتضيات مصلحة ذلك العالم، كالشرّ الموجود فی عالمنا، فإنّه شرّ نسبی ولكنّه ضرورة بالنسبة إلی العالم ككلّ،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۶۹

وهذه أيضاً لا ينالها العقل.

ونضيف إحتمالًا رابعاً:

وهو ما ذكره العرفاء من أنّ العقوبة من لوازم الأسماء كالقاهر، فی مقابل المثوبة، والجنة من لوازم أسماء أخری كالرحيم، ومن دون أن يلزم الجبر لفردٍ مّا علی القول بذلک.

وخلاصته ... ص: ۶۹

اشارة

إنّ العقل لا يمكنه إدراک ثبوت العقوبة أو نفيها، بدليل قوله تعالی: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) («۱»)، التی تدلّ علی نفی الشأنيّة والإستحقاق قبل بعثة الرسل، فی الفترة بين رسول ورسول، فأصحاب الفترة الذين لم تصلهم الدعوة لا ينالهم عذاب بل ولا يستحقّون، وهذه الآية المباركة تدلّ وترشد إلی جهل العقل بتلک العوالم، وأن الذی يثبتها وينفيها هو الشرع.

ويؤكّد هذا الفهم الوسط الفلسفی الحديث الذی يحدّ من مساحة حركة العقل والعلم الحصولی بحدود عالم العقل، وأمّا العوالم التی هی فوق عالم التجرّد فليس من شأن العقل إدراكها وكشفها بمعادلاته فلا بدّ أن تستقی من الوحی.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۰

هذه النظريّة نكتفی هنا بالنقض عليها- بتقريرها المشار إليه هنا- والتی تشكل أوليات الردّ والنقد لا غير:

النقض الأوّل ... ص: ۷۰

الروايات المستفيضة والروايات الواردة فی تفسير آيـة (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) («١») تحدّثنا أن أصحاب الفترة إذا كانوا من عبدة الأوثان يخلدون فی النار، فإنها تدلّ بالإلتزام على أن المراد من الرسول هو الأعمّ من الرسول الباطنی- العقل- أو الظاهری.

ويؤكّد ذلك رواية الإمام الكاظم عليه السلام الواردة بهذا المضمون ومع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور فی فهم ما وراء العقل، ثمّ ما هو الفرق بين عبادة الأوثان والظلم، ومع إنكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها.

النقض الثانی ... ص: ٧٠

عوالم الآخرة وتفاصيلها وشؤونها ليست أعظم من العالم الربوبی، ومعرفة الربّ وصفاته مفتوحة للجميع باتفاق الجميع، مشفوعاً بدلالة الآيات والروايات.

فإذا كانت مثل هـذه المعرفـة تنال بالعقل، فكيف بعوالم أخرى دونها فی الدرجة، هذا وإن كنّا نثبت للمعرفة العقليّة حدوداً وما وراءها لا ينال إلّابقناة الوحی والتی هی عقل مطلق كما يأتی.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٧١

وأما الجواب الحلّی فهو ... ص: ٧١

[أ] إنّه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبـة الأخرويّـة تأديباً للعبـد فی عالم الـدنيا، لوضوح تأثير الترهيب فی تلك الـدار على سلوك العبـد فی دار الـدنيا، بل حتّى نفس ثبوت العقوبـة الأخرويّة له دور فی تأديب العبد وإعادته إلى جادّة الصواب أو عدم إنزلاقه فی المعصية.

[ب] إنّ التشـفّی الذی تنكر له المحقّق الإصـفهانی ليس مرفوضاً بالنسبة للعقلاء بل وحتّى الشارع إذا كان عقلياً بمعنى أن منشأه عقلی بحت لا غير، كما ألفتنا إلى ذلك فی مناقشتنا السابقة.

ولتعميق الفكرة نقول: إنّ العرفاء أشاروا إلى أنّ من لوازم الأسـماء الجلاليّة- كالكبرياء والعظمة- القهر، ومن لوازم الأسـماء الجماليّة- كالرؤوف- الرحمة الخاصّة. وقد سبق أنّ الحقائق المدركة بالعقل تكون سبباً فی التأثير فی القوى الدانية ولو لاحظنا هذه المدركات من زاويـة فاعلها لوجـدنا أنها مفاضة من موجودات مجرّدة عقليّة، وتنتهی هذه العلوم فی تصاعدها حتى تصل إلى مرتبة تكون بها من لوازم الصـفات ومظاهرهـا ممّـا يعنی أن الحقـائق العقليّـة للمعصوم إنّمـا هی تنزّلات من حقائق فوقانيّـة والبطش والغضب المتولـد من الحقـائق العقليّـة يكون تنزّلًا للغضب الإلـهی وبهـذا يفهم ما ورد عنهم عليهم السـلام: «إن رضا اللَّه رضانا أهل البيت، وأن رضاه رضا أوليائه» وأنه عبارة عن أن نفوسهم مَجلی التنزّل السليم من الحضرة الإلهيّة.

[ج] إنّه يمكن تصوير منشأ آخر لإعتبـار العقلاء العقوبـة واسـتحقاقها غير ما ذكره الإصـفهانی وهو: ما ألفتنا إليه من أن المـدح والـذمّ تكوينيّان يحكيان الكمال والنقص. والعقل له القدرة على اكتشاف الكمال والنقص فی الأفعال

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٧٢

ولو بنحو مجمل؛ والتفصيلُ يتمّ ببيانات الشارع، ومعه يمكن درج فكرة الإستحقاق على الفعل أو العقوبة فی النقص والذمّ الحاكی عن النقص المحمولين على الفعل.

بل يمكن تصوير حسن الإستحقاق والعقوبة حتى على مبنى إعتباريّة المدح والذمّ، وأن العقلاء هم يعتبرون حسن الإستحقاق الأخروی ولكن شريطة ضمّ الملازمة بين اعتبارهم واعتبار الشارع كی تثبت شرعيّة الإستحقاق بواسطة الإدراك العملی.

كما أن ما ذكره الإصفهانی من عجز العقل عن إدراک كنه العقوبة، مهما كان تفسيرنا لها وأنها تجسّم العمل، أو مصلحة ذلک العالم، نقبله علی مستوی تفاصيل العقوبات وكيفيّاتها، فإن العقل لا سبيل له إلی معرفتها منفصلًا عن الشارع، ولكن علی مستوی إدراک كلّی العقوبة بنحو التجسّم وغيره، فإنّ العقل يمكنه إدراكها واكتشافها ضمن إدراكه الكلّی أنّ حركته باتجاه التجرّد وأن أفعاله تساهم فی صياغة وجوده الصاعد المجرّد، وأنّ وجوده باقٍ لا ـ فانٍ، فكلّ فعل له مردود تكوينی فی وجوده المجرّد، ويكون لهذا الإدراک أثر الترهيب والردع، وإن كان أخفّ بكثير من معرفة الصورة الأخرويّة المترتّبة علی كلّ عمل، والتی لا سبيل إلی معرفتها إلّامن خلال الشارع.

ومن مجموع ما تقدم اتّضحت نقاط الخلل فی هذه النظريّة بتقريريها.

ويمكن أن نناقش النظريّة بنقاش عامّ هو: إنّ النظريّة حاولت أن تشلّ العقل فی إدراكه للمعاد، وأنه عاجز عن إدراک نتائج فعله فی الآخرة، وما ذاک إلّا لتقييدها إدراک العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم المادّة، وأغفلت أن للكمال والنقص جنبتين ماديّة ومجرّدة، وأنّهما ليسا مؤقّتين وإنّما دائميّان.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۳

نظريّة العلّامة الطباطبائی قدس سره

اشارة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۵

نظريّة العلّامة الطباطبائی قدس سره

قال العلّامة الطباطبائی فی رسالة الإعتباريات ما مضمونه فی المقالة الأولی منها، فی الفصل الأوّل، حيث أقام برهاناً علی أن الفاعل الإرادی لا ـ تنطلق إرادته إلّا من أمر إعتباری- أی أنّ الإنسان لا ـ يفعل الفعل إلّابعد إذعان بأمر إعتباری دائماً- واستدلّ علی هذا المدّعی بأنّه: لو كان الشیء موجوداً فی الخارج لما أوجب حركة الإنسان، لأن الموجود فی الخارج لا يسعی الإنسان لتحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل وإنّما يسعی الإنسان دائماً لتحصيل ما ليس بحاصل. فإذا كان كذلک فلا بدّ أن ما يسعی لتحصيل غير موجود، أی لا بدّ من الإذعان بقضيّة إعتباريّة يسعی الفاعل الإرادی لايجاد الفعل لأجلها.

فبيّن أنّ الحاجة إلی الإعتبار ضروريّة وأنّ أفعال الإنسان متولّدة من إرادته المنبثقة من القضايا الإعتبارية، حيث أن قضايا الحسن والقبح عمليّة فتندرج فی عموم القاعدة المزبورة، فيدلّ علی إعتباريّتهما. فدعوی العلّامة هی أنّ الإرادة تنطلق دائماً من جهات اعتباريّة لا حقيقيّة.

ومن هنا تكمن الحاجة إلی الإعتبار؛ حيث إنّ إرادة الإنسان وأفعاله الإراديّة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۶

لا تنوجد إلّابتوسّط الإذعان بقضايا إعتباريّة، ومن ثمّ تمسّ الحاجة إلی الإعتبار.

والإرادة قد تكون مسخّرة للقوی العاقلة وقد تكون للقوی الغضبية أو الشهوية وهذا بحث آخر ولكنها تنطلق دائماً من غايات إمّا كاملة خيّرة أو رديئة.

والعلّامة يذكر فی رسالة الإعتباريّات ما مضمونه:

المقدمة الأُولی ... ص: ۷۶

إنّ الإنسان فى نفسه وكلّ فاعل إرادى وكلّ موجود يتكامل بالإرادة، لا بدّ أن يحصل كماله عبر إرادته، مثلًا: الحيوان إذا جلس ولم يستحصل على الغذاء وما يلزمه لمعيشته سوف لن يتكامل، بخلاف الموجودات الطبيعيّة الأخرى كالنباتات والمعادن؛ لأنّ تكاملهم ليس مرتبطاً بالإرادة، وأمّا الموجود الذى فعله بإرادته كماله رهين بإرادته، ولا بدّ أن يتكامل بتوسّطها.

المقدمة الثانية ... ص: ۷۶

هذا الفعل الإرادى كيف يصدر عن الإرادة؟ فإنّ الفاعل الإرادى لو أذعن واعتقد أن الشىء موجود فى الخارج، فهذا لا يبعث الشوق ولا يولّد الإرادة، بل لا بدّ أن لا يكون الشىء موجوداً فى الخارج كى لا يكون تحصيلًا للحاصل.

مثلًا الجواهر الموجودة فى الخارج لا- تنبعث لتحريك الإرادة، ومن ثمّ ركّز العلّامة على أنّ المقدّمة الثانية هى بداية نشوء الإعتبار؛ حيث إنّ الإنسان إنّما تنطلق إرادته من قضايا غير حقيقيّة، أى قضايا مؤدّاها غير موجودة؛ والقضايا ذات المؤدّى غير الموجودة هى الإعتبار. ومن ههنا اتّضح لزوم الحاجة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۷

إلى الإعتبار، فإذن القضايا الإعتباريّة هى محرّكة للإرادة دائماً سواء الإرادة الحيوانيّة أو الإنسانيّة، فليس الإعتبار مخصوصاً بالإنسان، بل الإعتبار يعمّ حتّى الحيوانات؛ لأنّ الحيوانات أيضاً تتكامل عبر أفعالها، وأفعالها لا تصدر إلّامن إرادتها، وإرادتها لا تصدر إلّامن قضايا غير موجودة أى إعتباريّة.

القوى الواهمة فى الحيوان تخلق الإعتبار- حسب ما يدّعى العلّامة- ونحن لا نوافقه فى ذلك كما سيأتى، وأوّل قضيّة إعتباريّة، قد يكون العقل العملى استخرجها والتفت إليها، هى تلك القضيّة التى نشأت من باب التمثيل وإلّا ربّما كان أسبق من هذه القضيّة قضيّة إعتباريّة أخرى، من إدراك الإنسان لأعضائه بأنها ضروريّة له، وانتساب أعضائه إلى نفسه لازمة له، فسلطنته على أعضائه وأفعاله نسبة حقيقيّة ضروريّة وليست خياليّة. ثمّ بعد ما يصيبه الجوع وكان قد أكل ووجد الأكل فى معدته وقد سبّب الشبع، فالجوع يولّد للإنسان نوع إلتفات ولحاظ بأنّه كما أنّ نسبة أعضائى نسبة ضرورة، فنسبة الأكل أيضاً نسبة الضرورة، كى يندفع ألم الجوع ويتحقّق الشبع. وهذه أوّل خديعة خدعت بها الفطرة البشريّة من أنها أخذت النسبة الضروريّة من قضيّة حقيقيّة وهى نسبة الأعضاء للإنسان وأخذت هذه النسبة وجعلتها بين موضوع ومحمول ليس بينهما نسبة ضروريّة.

هذه المقدّمة استبدلها بعض المحقّقين بمقدّمة أخرى وهى أنّه ليست الخديعة كما بلورها العلّامة، بل الخديعة هى قضيّة أخرى وهى شعور النفس أنّ حاجات البدن هى حاجات للروح، لا كما بيّن العلّامة بعنوان النسبة الضروريّة، بل بجعل الحاجات والكمالات التى للبدن حاجات للروح تنسبها إلى نفسها وتجعلها ضروريّة لها.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۸

وإنّ تفسير هبوط الحقيقة الآدميّة إلى الأرض هى هبوطها فى الإدراك، بدل أن تعتنى النفس بنفسها فى حاجيات الروح، هبطت فى جهة الإدراك وجعلت البدن جزء حقيقة نفسها. فلذلك جعلت كمالات وحاجات البدن حاجات لنفسها.

فأوّل خديعة هى جعل البدن جزءاً من الروح؛ فمن ثمّ جعل كمالات البدن كمالات للروح. طبعاً هذا الهبوط للروح فى الإدراك نوع من التكامل ولكن إذا لم ترجع الروح إلى كمالاتها واشتغلت دائماً بالبدن، فحينئذٍ سوف يكون تسافلًا.

ثمّ أنّ العلّامة- على أى حال- يذكر أن أوّل قضيّة إعتباريّة وخديعة ارتكبتها الروح هى تلك النسبة الضروريّة التى أخذت من قضيّة حقيقيّة ووضعت كنسبة إعتباريّة وحسبتها الروح أنّها قضيّة ونسبة حقيقيّة؛ فهذه القضيّة الإعتباريّة تولّدت منها قضايا إعتباريّة متكثّرة، فتكوّنت شجرة عالم الإعتبار والقضايا الإعتباريّة بتبع الحاجة، فبداية الإعتبار انبثق من أنّ الفاعل الإرادى يدرك نقص نفسه حقيقة- وهذه حقيقة وليست بخيال- وهو يريد أن يتوصّل إلى كماله- وهذه أيضاً حقيقة وليست بخيال- فهو بين حقيقتين: حقيقة نقصه

وحقيقة كماله. والإعتبار يكون وسيطاً بين حقيقتين، ويكون موصلًا من حقيقة إلى حقيقة؛ فمن هذا يقال بتوسّط الإعتبار بين حقيقتين. ونبّه العلّامة بأن وساطة الإعتبار بين حقيقتين قد يكون بجعل الحقيقة السابقة، النقص والحقيقة اللاحقة، الكمال؛ وقد يكون بجعل الحقيقة السابقة، ثبوت أعضاء الإنسان لنفسه بالضرورة وتلك حقيقة، فيستلّ منه نسبة ضروريّة ويجعلها بين غذائه ومعدته وهى نسبة إعتباريّة، ثمّ يترتّب عليه كمال وهى تكامل البدن بالغذاء.

ثمّ بعد ذلك يقول العلّامة حينئذٍ يّتضح لدينا أن الإعتبار يتولّد وينشأ من

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۷۹

الحاجة، فالوجوب الإعتبارى متقدّم على الحرمة الإعتباريّة بمراتب كثيرة حتّى الإستحباب، بمعنى الأولويّة العقليّة تتقدّم على الكراهة، بعد ذلك وجد ما يضرّ بنفسه وممتنعات تكوينيّة، فجعل النسبة بينهما نسبة الإمتناع أو الكراهة وهى نسبة إعتباريّة.

ثمّ يقول: إنّ القضايا الإعتباريّة الهامّة التى إلتفت إليها الإنسان، هو اختصاص الإنسان ببعض الأعيان التى يستفيد منها أعيان الأكل وأعيان المعاش. واختصاص الإنسان بالأعيان نوع من تكامل الإنسان؛ لأنّه لو كانت كلّ الأعيان اشتراكياً استلزم إمتناع تكامل البدن للإنسان؛ إذ لا يستطيع أن يستفيد من عين خاصّة، فالإختصاص لا بدّ منه. هذا الإختصاص ليس نسبة حقيقيّة تكوينيّة ولكن رأى الإنسان أنّ أعضائه وأفعاله لها اختصاص تكوينى حقيقى، فانتزع هذه السلطة وجعلها بين الغذاء ونفسه أو بين المتاع ونفسه، لكى يتكامل بدنه وهو إعتبار الملك، فمن ثمّ إنتزع إعتبار الملك.

ثمّ يقول فى تولّد إعتبار الحسن والقبح: أن الإنسان رأى بعض الأشياء التى فيها منافعه واعتبر لها نسبة الضرورة الإعتباريّة وبعض الأشياء التى لها مضرّة للإنسان واعتبر لها نسبة الإمتناع أو الكراهة، ووجد أنّ الإرادة قد لا تنبعث من هذه النسبة الإعتباريّة وهى نسبة الضرورة أو الإمتناع- أى أن الإرادة تحتاج إلى مكمّل لها فى الإنبعاث- والشوق يحتاج إلى مولّد له بدرجة أشدّ، فاعتبر المدح والذمّ، فاعتبرهما العقلاء، الحسن قرين وملازم الضرورة والوجوب، والقبح ملازم الحرمة والإمتناع. فالمدح جهة تكميليّة عند العقلاء لأجل توليد الإرادة، والقبح أيضاً جهة تكميليّة عندهم لأجل توليد الكفّ والزجر وعدم تولّد الشوق، وكذلك الثواب والعقاب وهما أمران إعتباريّان، فالحسن والقبح إعتباريّان.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۰

ثمّ بعد ذلك قال ما مضمونه: تولد لدى الإنسان اعتبار الرئاسة؛ لأن الإنسان كما أنه فى عالم نفسه لا بدّ من وجود قوّة مهيمنة على بقيّة القوى وهى توازن بين القوى الغضبيّة والشهويّة والإدراكيّة والتخيليّة والإدراكيّة الوهميّة مع القوى العاقلة؛ فالقوى العاقلة تكون مهيمنة على تلك القوى وتنظم أنشطة وأفعال تلك القوى وإلّا يوجب عدم التوازن والاضطراب.

أقول: تفصيل الجواب عن هذا الإستدلال

أنّ فيه غفلة بسيطة يبعد صدورها منه جدّاً، وهى أن القضايا الحقيقيّة ليست مساوية للقضايا الخارجيّة بالفعل فى الآن الحاضر، إذ القضايا الحقيقيّة عند ابن سينا مثلًا هى التى عقد الوضع فيها، أى قضيّة الوضع جهته ومادّته بالإمكان غير القضيّة المركبة من عقدى الوضع والحمل وجهتها وهى كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع، ثبت لها عنوان المحمول- فجهة ومادّة الثبوت الأوّل مغايرة لجهة ومادّة الثبوت الثانى- فمثلًا هل كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضرورة أو بالإمكان أو بالفعل يثبت لها عنوان المحمول أو لا؟ لدينا جهة قضيّة بين الموضوع للمحمول وجهة قضيّة فى نفس عقد الوضع وعقد الحمل، وجهة القضيّة فى عقد الحمل متناسبة مع جهة القضيّة فى قضيّة الأمّ المركّبة بخلاف جهة القضيّة فى عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا إلى أنّ جهة القضيّة فى عقد الوضع هى الإمكان، أى كلّ ذات أمكن أن يثبت لها عنوان الموضوع، يثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهة قضيّة الأمّ.

وذهب الفارابى إلى أنّ جهة عقد الوضع هى المطلقة الفعليّة، أى الثبوت فى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٨١

أحد الأزمنة الثلاثة، سواء المستقبل الأبدى أو الماضى الأزلى أو الحاضر من باب التوسعة فى دائرة المطلقة الفعليّة وليست منحصرة فى الماضى القريب.

وأكثر الفلاسفة مالوا إلى رأى ابن سينا وأنه يكفى فى كون القضيّة حقيقيّة أن جهة عقد الوضع إمكانيّة.

وههنا نقول: القضيّة الحقيقيّة قد تكون جهة عقد وضعها جهة إمكانيّة، فضلًا عن جهة قضيّة الأمّ التى قد تكون أيضاً إمكانيّة، ومع ذلك تبقى القضيّة حقيقيّة؛ فلا تحصر القضايا الحقيقيّة فى الخارجيّة، فضلًا عن الخارجيّة فى الموضوع الحاضر أو الماضى الوجود، بل أن القضايا الحقيقيّة تسع الممتنعات، مثل: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) («١») فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعى، ويشير إليه جواب الرضا عليه السلام عن «هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟» فقال عليه السلام: «يعلم حتى بلوازم الممتنعات»؛ فالقضايا غير البتيّة حقيقيّة أيضاً.

فالإرادة البشريّة لا- تنطلق لتحصل الموجود الحاضر أو الماضى، لكن ذلك لا يلزمه انبعاثها من القضايا الإعتباريّة؛ لأن ما يبقى من القضايا غير الخارجيّة هو القضايا الحقيقيّة بلحاظ الوجود الإستقبالى.

فالصدق جميل أو حسن، الكذب قبيح، هذه قضيّة مثلًا الإرادة تسعى لتحصيل الصدق والصدق غير موجود فى الخارج، لكن لا يستلزم ذلك كون القضيّة إعتباريّة!! فعدم وجود الشيء محقّقاً فى الخارج لا يعنى أن القضيّة إعتباريّة.

فالقضايا الحقيقيّة موضوعها مقدّر موجود.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٨٢

أمّا ضرورة الحاجة إلى قانون إعتبارى- سواء سماوى أو بشرى عند المتكلّمين والأصوليين من الإمامية- هو أن العقل العملى لمّا كان يقتصر إدراكه على القضايا الكلّية الفوقانيّة فى الحسن والقبح، مثل «الظلم قبيح والعدل حسن» أو الكلّيات المتوسّطة القريبة للعالى، مثل «الصدق حسن والكذب قبيح»، وكذلك فى الفضائل والرذائل الخلقيّة، العقل المحدود البشرى تخفى عليه جهات الحسن والقبح فى الجزئيّات المادون، مثلًا قضيّة «أنّ فى القمار قبحاً» ليست من الكلّيات الفوقانيّة، بل من الكلّيات التحتانيّة، وكذلك «قبح نكاح الشغار» يخفى على العقل البشرى وكذا كون الربا ذا مفاسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما أن تتنزّل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئى تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسّطات الدانية فضلًا عن التحتانيّة تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها، فمن ثمّ إنبثقت الحاجة إلى القانون.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ٨٣

الإعتبار الإلهى ... ص: ٨٣

فالإعتبار ممّن يطّلع على جهات الحسن هى بيان وحكاية لتلك الجهات ضمن قوالب وقضايا إعتباريّة غرضها الكشف عن جهات الحسن والقبح؛ غاية الأمر لا تكشف عنها تفصيلًا؛ لأنه يستلزم الحكاية إلى ما لا نهاية من القضايا العقليّة، بل تجمع الحكايات فى حكاية إجمالية بالقضايا الإعتباريّة فى الكشف عن تلك الجهات الحسن والقبح؛ لأنّ العقل البشرى إنّما يدرك الكلّيات الفوقانيّة لجهات الحسن القبح فى الأفعال، أمّا المتوسّطات إلى ما لا نهاية فضلًا عن الجزئيّات فلا بدّ فى الكشف عنها من توسّط الإعتبار ولا إمكان للكشف بالعلم الحصولى إلّا بذلك.

فالحاجة إلى الإعتبار ليس لأنّ الإرادة البشريّة لا- تنطلق إلّامن الإعتبار- كما ادّعاه العلّامة- أو أنّ الإعتبار ضرورة لتوسّطه بين الحقيقتين، حقيقة نقص الإنسان وحقيقة كمال الإنسان- كما بيّنه العلّامة- بل الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق، والإعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالًا. وإلّا فالإرادة الإنسانيّة لا تنبعث عن ما لا حقيقة له مع العلم بأنه لا حقيقة له، فالسراب مع الإلتفات

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۴

إلى سرابيّته لا يبعث الإرادة الحيوانيّة فضلًا عن الإنسانيّة. والإرادة حينما تنطلق من الإعتبار إنّما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعة فى ذلك الإعتبار، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور.

وبعبارة أخرى: الإرادة لا- تنطلق من الإعتبار بما هو هو، وإنّما تنطلق من الإعتبار بما هو كاشف عن الحقائق. والإعتبار أكثر ما يتّصل، يتّصل بقوّة العقل العملى. فأهميّة الإعتبار من جهة أنّه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشريّة وبتوسّط قوّة العقل العملى التى لديها، ومن الحيثية الفلسفيّة يلجأ الفيلسوف فى تحقيق هذه الظاهرة الموجودة لدى الفاعل الإرادى الانسانى؛ ومن ههنا تظهر الضرورة الملجئة للفيلسوف فى البحث عن الإعتبار وأقسامه.

وهناك وجه آخر أو إلجاء آخر له للبحث عن الإعتبار، هو أنّه كثير من الحقائق ربّما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا إعتباريّة، لا الإعتبار الفلسفى بالمعنى الأخصّ الذى له منشأ نفس أمرى، بل الذى بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ إذ كثيراً ممّا تختلط الحقائق بهذه الامور الإعتباريّة، فمن ثمّ تميّزها أمر بالغ الأهميّة وكما نبّهت الفلسفة الإسلاميّة إلى اختلاط القضايا الذهنيّة الحقيقيّة مع الحقيقيّة الخارجيّة وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث فى المعارف البشريّة، كذلك اختلاط القضايا الإعتباريّة مع القضايا الحقيقيّة أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل فى المعارف البشريّة، فلا بدّ من التمييز بين القضايا الإعتباريّة والحقيقيّة، ثمّ بين الحقيقيّة الذهنيّة والحقيقيّة الخارجيّة.

وقد ركّزت فى الفلسفة جهوداً كثيرة بتمييز القضايا الحقيقيّة الذهنيّة عن الخارجيّة، والسبب فى أهمّية ذلك هو أنّ القناة التى يستلم الإنسان منها معلوماته هى عبر قناة ذهنه فى علومه الحصوليّة، فإذا لم يبيّن ما هو من

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۵

مختصّات رواسب القناة وخصوصيّات الوجود الذهنى وما هو آتٍ عبر القناة وما هى الصورة للوجود الخارجى لم يميّز بين أحكام الوجود الذهنى وأحكام الوجود الخارجى وكثير من الإشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما. وهذه الأهمّية نفسها ثابتة للبحث عن الإعتبار.

ثمّ قال فى المقالة الثانية: إن الفاعل الإرادى كيف تتولّد إرادته وكيف يتحقّق اختياره من الإعتبار.

أقول: ما يذكر فى المباحث التكوينيّة من قواعد بعينها آتٍ فى الإعتباريّات.

وسبب ذلك أن الإعتبار يتوقّف على شؤون الإرادة، فلذلك بسط العلّامة البحث فيها بما يبحث فى العلّة والمعلول وأقسام الفاعل الإرادى، فلذلك لا حاجة لنا إلى ذكرها ونذكر الفصل الآخر فى تلك المقالة وهو مهمّ جداً، حيث إن فى المقالة الاولى قد سلّط الضوء على كيفيّة نشوء الإعتبار عن الحقيقة وفى آخر المقالة الثانية يريد أن يسلّط الضوء فى كيفيّة نشوء التكوّن عن الإعتبار.

فالمقالة الاولى فى كيفية نشوء الإعتبار عن التكوين وهنا فى المقالة الثانية فى كيفيّة نشوء التكوين عن الإعتبار وهذا أمر معضل، إذ نشوء الإعتبار عن التكوين قابل للتصوير، باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينيّة؛ أما نشوء التكوين من إعتبار فهذا ممتنع التصوّر إبتداءً وهنا يسلّط الضوء على ذلك.

وقدّم تعريف الإعتبار وهو أخذ الشىء الماهوى من وجود وموجود حقيقى واعطاؤه لشىء آخر. مثلًا ماهيّة الملكيّة الموجودة بوجود تكوينى لدى الإنسان فى سلطته على أفعاله، هذا المعنى والماهيّة يأخذ العقل ويعطيه لشىء آخر، للغذاء مع نفسه أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه للغذاء الذى بينه وبين الإنسان، لأنّه لا ربط حقيقيّاً

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۶

بينهما، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه لشىء آخر، هذا هو الإعتبار. غاية الأمر حين ما يعطيه لشىء آخر يفرض له وجود وهمى تخيلى لا حقيقى ونحن نتّبع العلّامة فى هذا التعريف نفسه.

ثمّ قال: إن الإرادة عندما تتولّد ويتولّد منها الفعل التكوينى، الإرادة توجد الفعل التكوينى وهو إمّا فيه كمال الإنسان أو نقصه، فههنا نشأ التكوين عن الإعتبار حيث أنّ الإعتبار ولّد الإرادة وهى ولّدت الفعل التكوينى الذى فيه كمال أو نقص. فالإرادة بتوهّم هذا العنوان الإعتبارى ولّدت الفعل التكوينى، فاتّضح بهذا وساطة الإعتبار بين حقيقتين- حقيقة النقص فتتولّد الإعتبار، فيتولّد الإرادة، فيتولّد الفعل التكوينى الخارجى- فتكون الإرادة بين حقيقتين.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۷

نكات فى كلامه قدس سره ... ص: ۸۷

اشارة

الاولى: هى أنّ الإعتباريّات سبب وجودها هو أنّ الفاعل الإرادى لا يمكن أن تتولّد إرادته إلّامن الإعتبار.

والثانية: وساطة الإعتبار عنده هو وساطته فى تحريك الإرادة ومن ثمّ إيجاد الفعل التكوينى وأخذه من أمر تكوينى آخر أو بين نقص الإنسان وكماله، هاتان النكتتان هما مورد للتأمل، وإلّا فما ذكره فى تقسيم الأقسام متين.

أما النكتة الاولى ... ص: ۸۷

وهى أنّ الحاجة إلى الإعتبار هو كون الإرادة لا تتولّد إلّامن الإعتبار، فغفلة غريبة منه قدس سره حيث إنّه نفسه وأكثر الفلاسفة قالوا بأن القضايا الحقيقيّة ليست مرهونة بوجود الفعل‌الخارجى، والذى لا يحرّك الإرادة هو وجود الفعل‌الخارجى الحاضر، لأنّه تحصيل للحاصل وأمّا القضايا الحقيقيّة- أى غير القضايا الخارجيّة المقيّدة بكونها خارجيّة ولو كان قضيّة مطلقة فعليّة استقباليّة أو كانت القضيّة حقيقيّة تقديريّة لوجود استقبالى- فلِمَ لا تكون تلك محرّكة لإرادة الإنسان.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۸

نعم إرادة الإنسان لا- تتولّد من قضيّة خارجيّة موجودة ولذلك يقال: إنّ مدركات العقل النظرى بنفسه لا تحرّك الإرادة مباشرة، وكذلك التوحيد النظرى بنفسه ليس توحيداً تامّاً. بل لا بدّ من وساطة العقل العملى، كى يحرّك الإرادة ولا بدّ فى التوحيد النظرى من مراتب توحيديّة عمليّة، كى يقال إنّه موحّد تامّ.

كما أن التوحيد النظرى بنفسه ليس بإيمان وتسليم تامّ والإقتصار عليه يكون كمقولة بنى اسرائيل (يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ) («۱») يعنى بالنسبة إلى أفعالنا وقوانيننا لا ربط لها بالبارى.

فالعقل النظرى بمفرده لا- يوجب تحريك الإرادة. هذه النقطة صحيحة ومتينة، كما أنّ الفاعلين بالإرادة لا يستكملون إلّابأفعالهم الإراديّة، وهذه نقطة أخرى تامّة. فكل فاعل إرادى لا يستكمل إلّابالإرادة. ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بأنّ الإرادة تنطلق من الإعتبار؛ لأنّ فى البين مدركات العقل العملى وهى مدركات حقيقيّة أى مدركات بصياغة القضيّة الحقيقيّة لا القضيّة الخارجيّة، يمكن أن تحرّك إرادة الإنسان القضيّة المطلقة الفعليّة؛ لأن هذه القضيّة غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالى، بل مع زمان الإستقبال وهو شىء غير موجود، فتسعى الإرادة لتحصيل شىء غير موجود.

والفعل المأخوذ فى القضيّة المطلقة الفعليّة المستقبليّة أو القضيّة الحقيقيّة وجوده رهين ومعلول لإرادة الإنسان، فاتّضح أنّ القضيّة الحقيقيّة تحرّك الإرادة لأنّ متعلّقها شىء غير موجود، لاستقباليّتها؛ والفعل الذى فيه كمال، وجوده منوط بإرادة الإنسان. يولّد الشوق للإنسان فإنّ الشوق وليد تصوّر الكمال، فإذا

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۸۹

التفت الإنسان إلى أنّ كمالًا مّا موجود فى فعلٍ مّا- الفعل الإستقبالى- والمنوط وجوده بالإرادة حينها يتولّد لديه شوق والشوق تولّد منه الإرادة، فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضيّة.

فتلك المقدّمتان اللتان استدلّ بهما العلّامة مقدّمتان تامّتان ولكن لا تستلزمان مدّعاه. فيمكن أن تنشأ الإرادة من الحقائق وسيأتى أنها دائماً تنشأ من الحقائق وما يتراءى من أنّها تنشأ من قوانين إعتباريّة ففى الواقع ليس إنبعاثها من تلك القوانين.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۰

أمّا النكتة الأساسيّة الثانية ... ص: ۹۰

إنّ العلّامة بعد أن برهن أنّ الإرادة تتولّد من الإعتبار، قال: ههنا إنبثقت الحاجة للإعتبار. أنّ علّة الحاجة إلى الإعتبار وهو استناد الإرادة للاعتبار واحتياج الفاعل الإرادى للاستكمال فى أفعاله ولا تتولّد الإرادة إلّابالإعتبار وأمّا على ما بيّناه من عدم لزوم تولّد الإرادة من الإعتبار، فما هى الحاجة إلى الإعتبار ومن أين نشأ الإعتبار؟

نقول كما ذكره الاصوليّون والمتكلّمون: إنّ الإعتبار منشؤه أن العقل العملى أو النظرى محدود فى‌مدركاته- بتسليم كافّة ذوى العقول مطلقاً- فإنّهم يسلّمون بأن العقول البشريّة محدودة وليست لا محدودة، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيّات التى ينطلق منها العقل البشرى سواء النظرى أو العملى، ويتوصّل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريّات لا إلى كلّ النظريّات.

وبعبارة أخرى: العقل العملى يدرك الكلّيات الفوقانيّة، أى كلّيتها تكون على دائرة وسيعة جداً- مثلًا الظلم قبيح والعدل حسن والإحسان حسن- والكلّيات التى تأتى بعدها رتبةً كجنس للأفعال أو الكلّيات المتوسّطة- كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح والعلم حسن والفضائل حسنة والرذائل قبيحة- وهذه قد تخفى على العقل العملى أو النظرى تمام جهات حسنها أو قبحها، فضلًا عما إذا تنزّلت، أى صارت جزئيّات إضافيّة أو حقيقيّة ولذلك لا يستطيع الإنسان دائماً فى الفعل الخارجى الخاصّ أن يعلم كلّ جهات الحسن والقبح الموجودة أو المنفعة أو المضرّة أو جهات الكمال والنقص فيه؛ لأنّ جهات المنفعة والمضرّة فى الفعل

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۱

قد لا تكون فى نفسه، بل بلحاظ لوازم الفعل.

وقد يقوم الإنسان بفعلٍ مّا وينظر إلى الفعل فى‌نفسه وبنظرة ظنّية أو قد يصل إلى العلم تارة لا فى غالب الموارد، بل الغالب أنّه لا يصل إلى كلّ جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيطاً بالإتّصال بالمنبع اللّامحدود، فهو يعلم الفعل- الفردى أو الاجتماعى- بكلّ جهات حسنه أو قبحه ولوازمه ولو بألف واسطة كذا وكذا.

فالإنسان الفرد أو المجموع البشرى أو العقل المجموعى التجريبى من دون شريعة تهديه بإعتماده على نفسه وعقله المحدود الفرد لا يمكنه أن يعرف كلّ جهات الحسن القبح فى الكلّيات المتوسّطة أو التحتانيّة، فضلًا عن الفعل الجزئى الخارجى، سواء الفعل الفردى أو المجموعى، ولا يستطيع أن يتوصّل إلى كلّ جهات الحسن والقبح لا أنّها غير موجودة، إذ وجودها غير مرتهن بالإدراك إذ إدراك الإنسان محدود، فلا بدّ له أن يستعين باللّامحدود وهو البارى عزّ وجلّ، مَن هو عالم لا تخفى عليه الخفيّات، ومن هذه الحاجة للّامحدود تبزغ وتتولّد الحاجة إلى القوانين والإعتبار والشريعة؛ فسبب الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة مدركات إدراك العقل العملى والنظرى للإنسان، وهذه المحدوديّة تلجئه للإستعانة بقضايا إعتباريّة.

وقد يتساءل: غاية ما يثبت هو الحاجة إلى العالِم المحيط، ويمكن سدّها وإغنائها بالحكاية عن الواقع بالقضايا الخبريّة فلِمَ تكون إعتباريّة؟ إذ منشأ الحاجة هى الكشف عن الواقعيّات، وأمّا الإعتبار فلا دخل له فى الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلًا، لما وَصَلَ الإخبار إلى حدّ يقف عنده؛ لأن شجرة الأفعال وأنواعها وأصنافها لا تصل إلى حدّ ولو كان البناء

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۲

على الإخبار بالقضايا الحقيقيّة لما وصل الإخبار إلى حدّ الذىهو من سنخ العلم الحصولى.

وبيان آخر: كان من اللازم على البارى أن يجعل الكلّ أنبياء أو رسلًا، يبيّن لهم بالعلم الحضورى آحاد الأفعال وجهات الحسن والقبح فيها وهذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقة الإنسان الذى فيه خير أكثرى، لا خصوص القسم الأوّل الذى هو خير محض، ويبطل الإمتحان بشرائطه الخاصّية فى هذا النظام الأكمل، فلا بدّ من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجة العلم واحدة ولا يتوافق مع كون الكلّ أنبياء.

وبيان ثالث: إنّ الإخبار عن جميع كلّيات الأفعال لا- يكفى ايضاً ولا- البيان للأنواع العالية؛ لأنّ هناك اختلاطاً بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقيّة فى الأفعال، فعند الإختلاط بين جهات الحسن والقبح ليس فى البين مميّز وتبقى تلك الفاقة وذلك الفقر عند الإنسان، لأنّ الغرض أن العقل محدود والبيان غير كافٍ.

فلذا مسّت الحاجة إلى الإعتبار، لأن بالإعتبار يمكن أن ينظم إرادة الإنسان وفق جهات الحسن والقبح الواقعى بنحو غالبى لا دائمى؛ لأنّ الدائمى لا يمكن.

لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعيّة غالبيّة فى مواردها لا دائميّة ولكن هذا هو المقدار الممكن المقدور. فلذلك صارت القضيّة إعتباريّة ولم تكن حقيقيّة، أى هى بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعيّة بل غالبيّة، لأنّ الدائمى لا يمكن.

فهى قضايا حقيقتها خبريّة، لكنّها خبريّة غالبيّة لا- دائميّة، وتنظيم تلك القضايا الخبريّة بنحو تستوفى غالب الملاكات، لأنّ كلّ الملاكات ليس من مقدور الطاقة البشريّة، فهذا هو معنى القضايا الإعتباريّة. فليست هى بلحاظ الواقع أن تطابقه دائماً وإنّما هى قضيّة فرضية، الغاية منها الإخبار الإجمالى الغالب عن

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۳

الواقعيّات. فمنشأ الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة العقل البشرى وعدم إمكان اطّلاع العقول المحدودة بالوسائل الوجوديّة المجهّزة بها من قوى العلم الحصولى والنظام المفروض إلّابتوسّط الإعتبار.

ويتّضح من ذلك أنّ الوساطة ههنا فى الكشف لا- فى ترتّب التكوين على الإعتبار. ويؤيّد ما قلنا إنّ فى القوانين الوضعيّة البشريّة الحاجة ايضاً إلى الإعتبار منشؤها هو ذلك، مثلًا خبراء المرور وحركة المواصلات ليس بإمكانهم إبلاغ كافّة المجتمع بالقضايا الحقيقيّة فى خصوصيّات وسائل النقل. وكيف يوصلون إلى كافّة المجتمع كلّ الجهات فى أفعال حركة المرور، فإنّه لا يمكن إلّابسَنّ قوانين إعتباريّة فتبيان كل جهات الحكمة فى إشارات المرور وخطوط غير متيسرّة.

وكذا الأطباء لو أرادوا أن يُطلِعوا المجتمع بكافّة خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسّط قضايا حقيقيّة خبريّة تكوينيّة، بل يؤخذ منهم جماعة فىالمجالس التشريعيّة ويشرّع قوانين طبّيّة يجب أن لا يتجاوزها عامّة المجتمع وقس على هذا فى بقيّة الخبرات.

فالواضع للسنن والتشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلًا وأكملهم علماً كى يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم، إذ ليس بالإمكان ابلاغ كلّ الجهات إلى كافّة الناس ويعبّر عنه هذا بفلسفة القانون، أى القضايا الفرضيّة البديلة عن القضايا الحقيقيّة التى لا يمكن إخبار كافة المجتمع، فيسنّ لهم الإعتباريّات.

فلغة القانون الإعتبارى فى الفطرة البشريّة نشأت من محدوديّة عقل البشر وألجأه ذلك إلى الإستعانة بعقل أكمل منه وإستعانته لا تتمّ إلّابالإعتبار ولا تتمّ بالإخبار التكوينى. فلغة القانون وليدة للغة العقل ولا يمكن تنزّل لغة العقل

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۴

الحصولى إلى التفاصيل، والقضايا الإعتباريّة متولّدة من القضايا الحقيقيّة هذه.

ثمّ ذكر العلّامة أنّ الإعتبار هو أخذ حدّ شىء لشىء آخر وهذا التعريف هو تعريف غالب الاصوليين من الإماميّة ولا غبار عليه. وبيّن

فى الميزان ورسالة الولاية وفى حاشية الكفاية: أنّ القضيّة الإعتباريّة هى التى ولّدت الإرادة، والإرادة ولّدت الفعل، وهذا الفعل البشرى الصادر عن الإرادة وإن كان معنوناً بعنوان اعتبارى، لكن نفس الفعل البشرى هو وجود تكوينى. فالإعتبار حيث كان لباساً وعنواناً لأفعال تكوينيّة فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعى، وفى الأفعال التكوينيّة كمالات وفى الأفعال المحرّمة دركات. فهذا هو دور وساطة الإعتبار بين الحقائق؛ فهو يتوسّط بين الإرادة والفعل التكوينيين بجعله حدّاً عنوانيّاً ماهويّاً للفعل، ولكن على ضوء المبنيين فى النقطة الاولى والثانية من كيفيّة توسّط الإعتبار يظهر أنّ وساطة الإعتبار ليست ذلك، حيث ذكرنا أنّ الإرادة تنطلق من القضايا الحقيقيّة، بل ادّعينا أنها دائماً تنطلق من القضايا الحقيقيّة لا أنه فى الجملة فقط.

وبيّنا الدليل عليه فى الجملة فى النقطة الاولى كما أنّه فى النقطة الثانية بيّنا أن مرجع ومنشأ الحاجة إلى الإعتبار لغاية العلم والإدراك لجهات الحسن والقبح، أى أن منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو الكشف عن جهات الحسن والقبح، أى الوساطة فى الإثبات لا الوساطة فى‌الثبوت كما بيّنها العلّامة، حيث إن مفاد بيان العلّامة هو الوساطة فى‌الثبوت، باعتبار أنّ الإعتبار يولّد الإرادة والإرادة تولّد الأفعال التى هى الكمالات أو الدركات، بينما بناء على ضوء النقطة الثانية التى بيّناها من أن الحاجة إلى الإعتبار هى محدوديّة العقل البشرى، أى أنّ الإعتبار يحتاج اليه من جهة كشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح فى الأفعال،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۵

يظهر أنه ليس فى‌البين واسطة ثبوتيّة وهذا هو ما عليه المتكلّمون والاصوليون من الإماميّة.

نعم بقيّة الامور والتقسيمات التى ذكرها العلّامة تامّة وجيّدة والكثير منها زبدة التحقيقات الأخيرة التى توصّل إليها فى الفقه والاصول ولا غبار عليها، نعم فى بعض الأمثلة تأمّلات، مثلًا ما مثّله من الحاجة إلى الأكل من أنه لا بدّ من توسيط الإعتبار، فمن البيّن أنّه لا داعى لفرضه الإعتبار فيه، حيث إن الأكل للغذاء مكمّل للبدن بنحو القضيّة الحقيقيّة ومولّد ومحرّك للإرادة، فيتولّد الشوق لإيجاد الأكل، فتتولّد الإرادة، ثمّ يقوم الإنسان بالفعل فهذه القضيّة حقيقيّة، فلا تفرض إعتباريّة؛ فكما ذكرنا من أن القضايا الإعتباريّة إنّما يتوصّل بها ويحتاج إليها فى الموارد التى لا يدرك فيها العقل النظرى أو العملى جهات الواقع، وأمّا مع إمكان إدراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حينئذٍ لتوسّط الإعتبار.

ونقول بأنّه قد اتّضح فى ما بيّنا من التأمّل فى كلام الطباطبائى أنّ الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقيّة ومع ذلك قلنا إن هناك حاجة تدعو إلى الإعتبار فى ما كان العقل البشرى محدوداً لا يطّلع على جهات الحسن والقبح فى الفعل، وأن الإرادة تنطلق من الإعتبار ولكنّها لا تنطلق من الإعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له ولا واقع ورائه وانما تنطلق من الإعتبار لما للإعتبار من كشف اجمالى عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقيّة، ولذلك أن الفاعل الإرادى لا يتبع إعتبار أى معتبر وإنّما يتبع إعتبار المعتبر المطّلع على جهات الحسن والقبح.

وأمّا إذا كان المعتبر بنفسه جاهلًا بجهات الواقع فالإرادة لا تتولّد من اعتبارات ذلك المعتبر؛ لأنّ الفرض أن ذلك المعتبر لا يطّلع على جهات الحسن والقبح،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۶

فكيف تتولّد الإرادة؛ إذ أن الإرادة لا تنطلق إلّابلحاظ أن المعتبر محيط سواء احاطة لدنّية ذاتيّة كاللّه عزّ وجلّ أو احاطة بسبب التجربة والخبرة كما فى القوانين الوضعيّة مثلًا، فانطلاق الإرادة فى الجملة فى منطقة القضايا الإعتباريّة التى لا يدركها العقل ليس للإعتبار بما هو، بل بما هو كاشف اجمالى عن الواقعيّة الحقيقيّة عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تذعن لذلك المعتبر من علم واحاطة.

ومن ثمّ ذكر أرسطو بأنّه لا بدّ أن يكون المسنّن للقوانين التشريعيّة فى المجتمع والإجتماع أن يكون إنساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعيّة عالماً بالعوالم العالية وهى تتّفق مع نظريّة الإصفهانى فى إعتباريّة الحسن والقبح، ولكنّها تزيد عليه أنه من النوع الذى لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنّه ضرورة فطريّة وإن كان إعتباريّاً ومن صنع الواهمة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۷

أدلّة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليّين

اشارة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۹۹

أدلّة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليّين

استدلّ على كون الحسن والقبح اعتباريّين وجعليّين بوجوه:

الأوّل: إن الحسن والقبح بالمعنى الذى هو محلّ النزاع- أى المدح والذمّ- ليسا من الأوصاف الخارجيّة للفعل الحسن أو القبيح، لأنّ الحسن فى‌الخارج ليس من الأعراض المقوليّة بل المدح قائم بالمادح وكذلك الذمّ. فليسا طارئين على الفعل الخارجى وأن ارتباطهما بالفعل الخارجى ارتباط جعلى إعتبارى لا- تكوينى، والمراد من الإعتبارى التخيّلى الذى لا- مطابق ولا منشأ له، لا الإعتبارى النفس الأمرى ولا من الأعراض المتأصّلة عيناً فى الخارج. فلا تخرج الأعراض المقوليّة التسعة عن كونها إمّا متأصّلة عيناً فى الخارج كاللون، أو منشؤها فى الخارج مثل الفوقيّة والتحتيّة؛ أمّا المدح والذمّ فليسا كذلك، أنّهما من الإعتبارات المحضة أى التخيليّة.

الثانى: الحسن والقبح يختلف بإختلاف الأزمان والأمكنة وهذا الإختلاف شاهد على عدم كونهما أمراً خارجيّاً وتكوينياً حقيقيّاً، لأن فى الأمور الثابتة التكوينيّة لا اختلاف بحسب الأزمان والأمكنة، كما يمثّلون بالذى يلبس الإزار

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۰

فى المناطق الباردة، فقد يستهزأ به والذى يلبس الألبسة الكثيرة يمدح، والعكس بالعكس.

الثالث: وهو نظير الدليل الذى ذكروه لإثبات أصل وجود النفس، وهو أنه لو فرضنا أن إنساناً لم يولد فى مجتمع يربّيه على عادات مستحسنة أو مستقبحة وإنّما وجد فى أرض بريّة ولم يلاق إنساناً، هذا الإنسان لا يجد الإلجاء والإضطرار والضرورة العقليّة بحسن العدل وقبح الظلم وهذا دالّ على أنّهما ليسا ضروريّين، بل هما أمران جعليّان ولذا ترى أنّ التربية لها أثر فى حصول هذه العادات. وكذا الأحكام تستحكم بالعادات والتربية أو بالعاطفة أو بالرقّة أو ما شابه ذلك، وإلّا الإنسان لو خلّى وعقله، لما حكم بالإضطرار العقلى بحسن العدل وقبح الظلم.

الرابع: إن هذه الأحكام وهى الحسن والقبح إنّما يحكم بها العقلاء لأجل مصلحة اجتماعهم ونظامهم وإلّا لو فرضنا أنّه لا إجتماع فى البين ولا- نظام فى البين، بل الحياة فرديّة معيّنة، لما أذعن وقطع بذلك وإنّما جعلوا هذه الأحكام لمصلحة نظامهم للوصول إلى الأغراض الاخرى بتوسّط هذا الإعتبار.

الخامس: دعوى أنّ العقل يذعن ويحكم بالحسن والقبح، لا يخرج الحكم المزبور عن أحد قسمين، إمّا أن يكون الفعل الذى يقطع بحسنه أو قبحه سبباً لتحسين العقلاء للفعل الحسن والفعل سبب لتقبيح العقلاء، من باب السبب والمسبّب أو من قبيل الغاية وذى الغاية وتصوّر السبب والمسبّب فى ما بعد وجود الفعل فهو يقتضى حكم العقل أو العقلاء بالحسن والتحسين أو بالقبح والتقبيح وتصوّر الغاية وذى الغاية فى ما كان الحسن هو الغاية التى تدعو إلى إيجاد ذلك الفعل وقبحه تدعو إلى الكفّ عن إيجاده، فالقائل بأنّ الحسن والقبح عقليّان،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۱

لا بدّ أن يقول إن الفعل بالنسبة إلى الحسن والقبح إمّا من قبيل السبب والمسبّب أو الغاية وذى الغاية.

أمّا بالنسبة إلى السبب والمسبّب فلا ينكر أىّ عاقل أن الذى يظلم يذمّ أو أىّ عاقل حينما يحسن إليه يمدح فاعل الحسن ولكن هذه

السببيّة التى بين الذمّ والفعل ليست ناشئة من نزعة عقليّة، بل ناشئة من نزعة حيوانيّة؛ حيث إن الحيوان مجبول على أنّ من يتعدّى عليه ينفعل منه وينزجر منه وكذلك إذا أحسن إليه شخص، فهو مجبول على مدحه والتمايل اليه. وهذا منشأ حيوانى وتابع للقوى الحيوانيّة كالرأفة، لا القوى العقليّة والحال أنّ الكلام فى‌المدح والذمّ الناشئ من القوى العاقلة وما تدركه القوّة العاقلة.

وأمّا الغاية وذو الغاية فهذا أمر مسلّم به، لكن لا يدلّ إلّاعلى الإعتبار، لأنّ العقلاء غايتهم من التحسين بالنسبة إلى الفعل الذى لم ينوجد هو إرادة البعث إلى إيجاده، فهذا لا غبار عليه ولكنّه اعتبارى بإعتبار أن العقلاء يحثّون بعضهم البعض على إيجاد الفعل الحسن وتجنّب الفعل القبيح بتوسّط المدح والذمّ؛ وهذا جعل من العقلاء لأجل التوقّى من الأفعال القبيحة وإرتكاب الأفعال الحسنة وهذا لا من باب المنشأ التكوينى، بل لأجل هدف وهو الوصول إلى مصالحهم وكمالاتهم الإجتماعية. فالحسن والقبح إمّا تكوينى ولكن حيوانى، وإمّا عقلى غائى ولكن جعلى إعتبارى.

السادس: لو ادّعى أن الحسن والقبح تكوينيّان فهو لا يخرج عن أحد البديهيّات السّتّ:

أمّا الأوّليّات وهى- التى يحكم بها العقل بمجرّد تصوّر الطرفين بالملازمة- فالحسن والقبح ليسا كذلك، بل فيه إختلاف كثير.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۲

ولا هو من الفطريّات ولا من التجربيّات، لأنه ليس عرضاً على المعروض فى‌الخارج، بل هو قائم بالمادح والذامّ.

وليس من العينيّات الخارجيّة، ولا- من المشاهدات، ولا- من الوجدانيّات، لوجود الإختلاف الكثير فيه بين الناس فهو خارج عن البديهيّات.

السابع: إن المدح والذمّ عند العقلاء أمر إنشائى، فيقال: مدح فلان فلاناً، أى أنشأ كلاماً ومقالًا يثنى به، والإنشاء هو الإعتبار والوجود الفرضى وليس أمراً تكوينياً خارجياً، فهو غير الكمال والنقص وغير الملائم والمنافر، بل هو أمر قائم بالمدح والذمّ الإعتباريّين، فهو من نسخ الانشائيّات والإعتباريّات.

الثامن: إن حسن العدل وقبح الظلم- لا سيّما على القول بأنّ العدل هو أمّ الأفعال الحسنة والظلم هو أمّ الأفعال القبيحة- موضوعهما العدل والظلم وماهيّة هذين العنوانين وتعريفهما أن إعطاء حقّ الغير هو عدل وأمّا التجاوز عن حقّه فهو ظلم، والحقّ- يعنى الأمر الجعلى القانونى الإعتبارى- مأخوذ فى العدل وهو أمر إعتبارى وكذلك فى الظلم، فإذا كان الظلم والعدل- اللذان هما موضوعان للحسن والقبح ومن أهمّ موضوعاتهما- متقوّمين بالإعتبار والجعل والقانون فكذلك حكمهما وهو الحسن والقبح إعتباريان إذ لا يزيد الفرع عن الأصل.

ومن هذا القبيل استدلال العلّامة الطباطبائى وهو أن الحسن نراه يعرض على الامور الإعتباريّة مثل الإحترام حسن، مع أنه أمر جعلى إعتبارى والحسن عارض عليه فإذا كان الموضوع إعتبارياً، فالمحمول أيضاً إعتبارى.

هذه عمدة أدلّة القائلين بإعتباريّة الحسن والقبح.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۳

وقد أجاب عنها الفلاسفة المتقدّمون

أمّا

عن الوجه الأوّل ... ص: ۱۰۳

فقالوا إنّ عمدة المغالطة فى‌تفكيك المدح والذمّ عن بقيّة معانى الحسن والقبح كالمنافر والملائم والكمال والنقص والخير والشرّ هو فى إيهام ماهيّتى المدح والذمّ، فالجواب يتّضح ببيانهما.

فذكروا فى تعريف الحدّ الماهوى للمدح، أن المدح هو التوصيف بالكمال، والذمّ هو التوصيف بالنقص، فإذا رجع الإنسان إلى تقرير

المعنى اللغوى فى أيّة لغة- مع أن البحث ليس لغوياً حيث إنّه ليس مُنصبّاً حول رابطة اللفظ والمعنى وإنّما البحث منصبٌ حول المعنى بلحاظ جنسه وفصله والتكلّم فى الإنتقال من اللفظ إلى المعنى جسرٌ ومقدّمة للتعرض إلى التحليل الفلسفى لماهيّة المعنى- يرى أن المدح معناه هو التوصيف بالكمال والذمّ هو التوصيف بالنقص. فالحدّ الماهوى للمدح ليس أمراً إعتباريّاً، بل هو مرتبط ومتقوّم بالكمال والنقص،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۴

أى الأمر التكوينى، وهل رأيت عاقلًا يمدح بغير كمال؟ إلّاأن يكون مشتبهاً يحسب النقص كمالًا وهذا بحث آخر.

والذمّ له مرادفات كالهجو وكذلك المدح له مرادفات، مثل الحمد والثناء، وهل يكون حمد واجب الوجود إعتباريّاً؟ أو يكون حمده أمراً حقيقيّاً برهانيّاً؟

فالمدح والحمد لهما حدّ ماهوى تقرّرى هو الوصف أو الإتّصاف بالكمال، والذمّ والهجو له حدّ ماهوى تقرّرى هو الوصف أو الإتّصاف بالنقص وعدم الكمال، فالتفكيك بين معانى الحسن والقبح سلب لماهيّة الشىء عن نفسه.

ويؤيّد ذلك بأنه قد يرى المدح والذمّ فى حين أنّهما لا يطابقان الواقع فيقال مدح وذمّ كاذبان، ولو كان المدح والذمّ أمرين إعتباريّين فكيف يتّصفان بالصدق والكذب وما الواقع الذى يطابقه أو لا يطابقه؟ ومن الواضح أنه قد يمدح وينسب أو يصف الإنسان شخصاً بالكمال مع أنّه كاذب، لأنّه لا كمال له واقعاً أو يهجوه بالنقص مع أنّه إجتمعت فيه صفات الكمال، فهجوه كذب لأنّه يصفه بالنقص وليس فيه نقص كما وصف اليهود اللّه بيد اللّه مغلولة.

ألم يبيّن عقليّاً وعرفانيّاً بأنّ نفس مخلوقات اللّه هى نوع من محامد اللّه عزّ وجلّ: لأنّ المخلوقات آيات عظمة اللّه وقدرته، وكلّما كبرت الآية كانت حكايتها عن كمال اللّه وعظمتها أكثر فأكثر، كما فى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما للّه آية أكبر منّى» باعتبار أن الكمالات المحكيّة بتوسّط شراشر وجوده من النورى إلى وجوده الناسوتى، حكايتها عن عظمة اللّه أعظم وأكثر من بقيّة المخلوقات.

فآيات اللّه حواكى عن كمالات موجودة فى‌اللّه، فالرابطة بين الحاكى والمحكى تكوينيّة، فالتفكيك بينهما نوع مغالطة من الأشعرى، فكّك الحاكى المحكى وجعل أحدهما إعتبارياً جعليّاً.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۵

نعم لا مضايقة فى القول: إنّ كلّ تكوينى مع كون وجوده تكوينيّاً يمكن أن يفرض له وجود إعتبارى إنشائى، لا أن وجوده التكوينى يسلب عنه التكوينيّة ولكن قد يحتاج العاقل إلى الإعتبار زيادة على التكوين لحاجاته، مثلًا- الماء- له وجود تكوينى وقد يلاحظ له وجود إعتبارى مثل لفظ الماء- الذى هو وجود لفظى تنزيلى للعين الخارجيّة- وكذلك كتابة رسم لفظة الماء- وهو وجود كتبى تنزيلى للعين الخارجيّة-.

فللعين وجودان إعتباريان، وجود لفظى ووجود كتبى للحاجات الموجودة بين العقلاء. بل كلّ الأشياء لها وجود اعتبارى حتّى خالق العالم وهو لفظة اللّه ولكن ذلك لا يضرّ بتكوينيّة الشىء؛ مثلًا الملكيّة، سلطة الفاعل الإرادى الحرّ على أفعاله سلطة تكوينيّة، ومع ذلك قد ينشئ البيع ويملّك منافعه لغيره، فلا لغويّة للملكيّة الإعتباريّة مع وجود الملكيّة التكوينيّة، أو فى‌باب الطهارة، حيث إن التحقيقات الأصوليّة تشير إلى أن الطهارة والنجاسة ليستا إعتباريّتين محضاً، بل ناجمتان من الملاكات الواقعيّة، والنجاسة هى قذارة لا يكتشفها العقل البشرى ولا العلم بسهولة. فكون الشىء أمراً إعتباريّاً لا ينفى أن له وجوداً تكوينيّاً.

والحال فى بحث الحسن بمعنى المدح والقبح بمعنى الذمّ هكذا، فمع أنّ له وجوداً تكوينيّاً لكن لا ينفى أن المدائح لها وجود إنشائى ايضاً، مثل القصائد التى تنشأ فى‌المدح، فهى إنشائيّة ولكن المعانى الذهنيّة التى بإزاء الإنشاءات اللفظيّة إذا كانت صادقة فإنها تحكى عن الكمالات الموجودة فى ذلك الممدوح، فالإنشاء المدحى هو ترجمان ودالّ على المعانى الذهنيّة الصادقة فى ذهن الشاعر

الحاكية عن الكمالات الواقعيّة، كما فى مدح الفرزدق للإمام السجاد عليه السلام.

كذلك الهجو الصادق كما يهجو اللَّه عزّ وجلّ بنى إسرائيل، فهنا الهجو إنشائى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۶

لكنّه غير متمحّض فى الإعتبار، بل هو من جهة لإعلام الآخرين، ومن جهة أخرى له معانٍ حكائيّة عن معانٍ واقعيّة، فالمدائح أو اللعائن الموجودة فى القرآن وإن كـانت إنشائيـة لكنّها ليست محض إعتبار، بل ترجمان ودلالـة على المعانى الموجودة الذهنيّـة الحواكى عن النواقص أو الكمالات الواقعيّة.

ثم هل النزاع والشجار فى الأمر البديهى يدلّ على عدم بداهته؟

الجواب: لا، فكم من بـديهى تقع فيه الغفلـة والشـجار، ثمّ يتبّه عليهما وترفع الغفلة أو الشـجار وقد لا يريد الطرف الفحص عن الحقيقة ليتبّه، بـل للجـدال أو لبيان المغالطـة حتى فى‌البـديهيّات التى هى رأس مال فطرة اللّه، فالفطرة قـد تسـلب عنه أى يغشـى عليها بحجب الإذعان بالجهالات المركّبة نتيجة معاندة ولجاجة النفس البشـريّة مع فطرة اللَّه، أوَليس الوسواسـى لا يتبع البديهيّات لحالة مرضـيّة فيه؟ فكذلك اللجاج والعناد حالة مرضيّة فى النفس لسيطرة القوّة الوهميّة والتخيليّة على قوّة العقل العملى فى الإنسان.

وإذا لم تروّض قوّة العقـل العملى على اتّبـاع العقـل النظرى وعـدم الإئتمار للقوى السـفليّة يبتلى الإنسان التشـكيك كما نقل عن الفخر الرازى أنه مـات وهو يشـكّك حتى فى‌التوحيـد، لإدمـانه فى‌التشـكيك. فهـذه حالات مرضـيّة فى القوى الإدراكيّـة للنفس وفى القوى العمليّة؛ فوجود التشاجر والنزاع فى الامور الفطريّة العقليّة أو النظريّة التكوينيّة الصادقة لا يدلّ على أنّها إعتباريّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۷

أمّا الجواب عن الوجه الثانى ... ص: ۱۰۷

من أنّ تشـخيص الكمال وإحراز الواقعيّات يقع فيه إختلاف، فقـد يحرز جيلٌ من البشـر أنّ مادّة معيّنـة طبيّـة نافعة للمرض الكذائى، ثم يأتى جيل بعد ذلك فى الطبّ ويقول هذه المادّة سامّة قاتلة موجبة لانهدام الصحّة البشريّة، فهذا لا يعنى نفى تكوينيّة التكوين.

وهـذا الإختلاـف ناشـئ من إختلاـف الإـحراز أو نـاجم من إختلاـف الظروف؛ مثلًا فى البلـد البارد كمال البـدن الإنسانى لبس الثياب الكثيفـة المثقلـة وأمّا فى‌البلـد الحارّ لا يكون ذلك كمالًا للبـدن الإنسانى، بل كماله أن يرتـدى ثوباً خفيفاً، فإختلاف الظروف يسبّب إختلاف ما هو حسن فى هذه الأمكنة وكذلك الحال فى العادات.

نعم لاـ نقول إنهـا كلّهـا مطابقـة للواقع، بـل بعضـها رديئـة وبعض السـنن الإجتماعيّـة أغلاـل للمجتمع وقيود له، فيستحسـنها العقلاء أى يتخيّلون أنّها لازمة لكمالهم، وبعض العادات يستقبحها العقلاء والحال أنّها حسنة فى نفس الأمر، لا لكون التحسين والتقبيح إعتباريّين، بل لأنّ إحراز الحسن والقبح خاطئ، ومن ثمّ نحتاج إلى الشرع لأنه يهدى إلى المحاسن والقبائح الواقعية الحقيقيّة فى الموارد النظريّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۸

أمّا الجواب عن الوجه الثالث ... ص: ۱۰۸

فلو سلّمنا به فغاية ما يدلّ عليه هو عدم كون الحسن والقبح أمراً بديهيّاً، لا أنّه ليس حقيقيّاً، لأنّ النظرى ايضاً لا يقضى به العقل إبتداءاً ككيفيّة صـدور أفعال البارى عن البارى، مع أن الحقّ هو قضاء العقل بذلك وليس حكمه متقوّماً بحالة الإجتماع البشـرى، بل يقضـى فى نفسه بأنّ الصـدق حسن أو الكـذب قبيح وهكذا، مثلًا لو رأى وميّز أن من كمال الإنسان أن يصل إلى فلان، لحكم بحسـنه ولا بعد فيه، بل نجد من أنفسـنا الإضـطرار إلى ذلك الحكم فى ذلك الفرض؛ أو عرض عليه مشـهد معيّن بحيث شاهد ظلم شـخص لشـخص آخر وأنه يمانع من وصوله إلى كماله، فلا ريب فى أنه يتأثّر لا من جهة الرقّة والإنفعال العاطفى أو القلبى، بل عقله يقضى بقبحه.

ودعوى أنّ منشأ الغضب والرضا دوماً حيوانى ممنوعة، لأن القوّة الغضبيّة والشهويّة إذا كانتا تحت سيطرة العاقلة يكون الغضب والرضا حينئذٍ عقلائيّين، ولذلك قد ذكرنا أن الرضا والغضب قد يكونان عقليّين وليس داعيهما حيوانياً على الدوام ولذلك أن الملائكة مع عدم وجود القوى الحيوانيّة فيهم ومع أن حياتهم ليست حياة إجتماعيّة مدنيّة تربويّة وإنّما إرتباطهم تكوينى، مع كونها كذلك فإنّها تتأثّر وتتنفّر من مظالم العباد، والملك وجود عقلانى يتأثّر من الظلم ويستحسن الحسن فكذلك الإنسان لا ـ يقبّح بسبب حالته الإجتماعيّة.

وبذلك يندفع الوجه الرابع ... ص: ۱۰۸

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۰۹

أمّا الجواب عن الوجه الخامس ... ص: ۱۰۹

إنّ الإنفعال نوع منه عقلى والمراد منه أنّ هناك نوعاً من الغضب العقلى ونوعاً من تحريك للقوى الحيوانيّة المادون بتوسّط العقل العملى، كما يمثّل بقوله تعالى:

(وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَى الْغَضَبُ) («۱») حيث يتسائل لِمَ عبّر عزّ وجلّ ب «سكت»، إذ السكوت مقابل النطق والسكون مقابل الحركة، والحيوان يذكر فى تعريفه الماهوى أنّه الجسم النامى المتحرّك بالإرادة وأمّا فى تعريف الإنسان يذكر أنّه الناطق، فالنطق والسكوت خاصّة الإنسان، أمّا الحركة والسكون خاصّة مطلق الحيوان، فلذا عبّر فى الآية بسكت، لأنّ مقابله النطق ولم يعبّر بالسكون الذى هو مقابل الحركة وهذا يدلّ على أن غضب موسى لم يكن غضباً حيوانيّاً، بل هو غضب ناشئ من القوى العاقلة. وكذا قول أمير المؤمنين عليه السلام حين ما هجم جيش معاوية على إمرأة فى أطراف العراق وقال: «فلو أنّ إمرءاً مسلماً مات من بعد هذه أسفاً ما كان به ملوماً» («۲») هذا ليس إنفعالًا حيوانيّاً وإنّما إنفعال عن قوّة عاقلة.

وتبيان ذلك تحليلًا أنّه إذا أدركت قوّة العقل النظرى ثمّ تابعتها قوّة العقل العملى فى ما تدركه ممّا ينبغى فعله أو لا ينبغى، وكانت القوى الحيوانيّة المادون مطيعة إلى أمارة وسلطة قوّة العقل العملى، فلا تكون حركات القوى الحيوانيّة حركات حيوانيّة وإن كانت هى قوّة حيوانيّة لكنّما منبعثة من العقل العملى وهذا كمال الإنسان ولذلك ورد «يغضب للّه‌لا لنفسه».

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۰

وكذلك حال الكمّلين وتكاملهم فى خضوع قواهم المادون إذا كانت إدراكيّة أو عمّالة لما فوقها إلى أن يصل إلى قوّة العقل النظرى. وكذلك كمال وتمام العقل النظرى هو كونه مدركاً خاضعاً للعوالم العلويّة، وتلك العوالم كذلك إلى أن تصل إلى عوالم الربوبيّة، فتكون حينئذً مشيئة الكامل مشيئة إلهيّة، لأن مشيئته فى القوى المادون تتلقّى من العوالم الربوبيّة وهكذا المشيئة الإلهيّة، وإلّا فليس فى الربوبيّة غضب حيوانى وإنّما غضب اللّه بغضب أوليائه ورضاه برضا أوليائه؛ لأنّ منبعث رضاهم القوى العقليّة (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أن يَشَاءَ اللَّهُ) («۱») فالغضب وإن كانت تقوم به القوى الحيوانيّة لكنّها مسخّرة من قبل القوى العقلانيّة، فيمكن أن يكون الفعل يسبب المدح أو الذمّ بلحاظ عقلانى لا حيوانى ويصير الحسن والقبح عقليّين وهذا هو وجه مستقلّ لإثبات عقلانيّة الحسن والقبح.

وكذلك فى الغاية وقول المستدلّ بأنّ العقلاء قد تدفعهم الغايات أن يمدحوا أو يذمّوا ممّا يدلّ على أنّه جعل إعتبارى ... إلخ.

فالجواب أنّه ليس جعليّاً اعتباريّاً، لأنّه بضميمة ما تقدّم من أنّ الحدّ الماهوى للمدح هو التوصيف بالكمال والحدّ الماهوى للذمّ هو التوصيف بالنقص، نفس الإلتفات والتذكير للأنفس بالحقائق وحثّها عليه نحو تكميل تكوينى لتلك‌النفوس لا أنّه إعتبارى فعندما يؤكّد الإنسان لإنسان آخر ويلقّنه كثيراً بما هو حقّ وبأنّ الصدق جيّد والخلق الحسن جيّد، تكرار هذا القول نوع تكميل تكوينى مساعد له لكى يستعدّ لمرحلة التكامل وليس إعتباريّاً، بل التلقين للقضايا الحقيقيّة، يوجب صدورها عن الشخص وصدور الأفعال

الحسنة، وهذا تأثير التربية والعادة على القضايا الصادقة الحقّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۱

أمّا الجواب عن الإشكال السادس ... ص: ۱۱۱

فواضح لأنّه حيث أخذ فى ماهيّة المدح التوصيف بالكمال، فالكمال الذى هو منشأ التوصيف هو أمر عينى ومن أعراض الفعل، غاية الأمر الأفعال تارة تتّصف بكمال متّوسط وأخرى إبتدائى وثالثة نهائى وهذا بحث آخر.

فالتوصيف أمر نفس الأمرى لا إعتبارى، نعم هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيّات المقوليّة؛ لأنه توصيف بالكمال لا توصيف بمقولة خاصّة، فمنشأ المدح وهو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عينى لا تخيّلى إعتبارى وحيث ظهر أن المدح هو التوصيف بالكمال والذمّ هو التوصيف بالنقص، يظهر أنّه لا ينحصر بقسم من أقسام القضايا السّتّة، بل هو تارة من الوجدانيّات كما فى الأخلاقيّات، وأخرى قابل للإندراج فى عدّة من تلك المقولات، فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسة ونقائضها كذلك وبعضها قد تكون وجدانيّة نفسانيّة كحسن الظن أو سوء الظن أو غير ذلك فحيث إن الكمال من سنخ الوجود أى التوصيف بالكمال فهو قابل للإندراج فى عدّة من أقسام البديهيّات.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۲

أمّا الجواب عن الوجه السابع ... ص: ۱۱۲

وهو أنّ الإحترام نوع إنشاء لأنّ وضع وحركة البدن بإعتبار العقلاء يدلّ على الإحترام أو الإهانة، فالتلازم بين حركة البدن والإحترام نوع من الإعتبار ولكن مضافاً إلى ما نذكره فى بحث الإعتبار مبسوطاً من ضابطته ونحو إرتباطه مع التكوين أن هذا الإنشاء يسمّى صادقاً إذا كان داعى المدح هو الكمال التكوينى وإلّا يسمّى كذباً ودَجَلًا؛ حيث إنّ الإحترام منطوٍ ومتضمّن لنحوٍ من الإخبار فإذا لم يكن الطرف كاملًا لا يكون الإحترام توصيفاً حقيقيّاً صادقاً، فالداعى الموجب له إن كان صادقاً حقيقيّاً يحكى عن الواقع فيكون صادقاً وإلا كان كاذباً، وغاية من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال والحثّ على الكمال، لأنّ تقديسه للصفات الحقيقيّة العليا فيه، لا لبدن العالم.

ففى تلك الموارد الحسن ليس بلحاظ الإنشاء فى التعظيم، بل بلحاظ الداعى فى التعظيم والفعل دلالة إنشائيّة على ذلك بلحاظ الداعى؛ فهو نوع كمال تكوينى.

مثلًا إذا خشع قلب المصلّى فى صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذى هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذه قدسيّة للكمال وحثّ نحو الكمال؛ نعم القدسيّة للأباطيل سجن وأغلال يجب أن تكسر. أمّا دعوى أن كلّ قدسى فيجب أن يصطدم معه لأنّ التقديس والتعظيم تحجير لمسير التكامل، فدعوى زائفة فى إطلاقها، لأنّ القدسيّة أى الخضوع والإنقياد صفة مهمّة كماليّة وبرهنت كماليّتها فى كلّ الفلسفات عدا السفسطة، نعم القدسيّة رهينة الحقيقة يعنى الإنقياد، والتسليم إنّما هو للحقيقة لا لشىء آخر.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۳

وأمّا الجواب عن الوجه الثامن ... ص: ۱۱۳

فقد يقرّر بأنا لا نلتزم أن قضيّة العدل حسن والظلم قبيح، أسّ أساس القضايا العقل العملى، بل هما قضيّتان منتزعتان من قضايا العقل العملى وإلّا فقضايا العقل العملى هو الكذب قبيحٌ والصدق حسنٌ والإحسان حسن والبخل قبيح وهكذا وينتزع من تلك القضايا

الحاوية لتلك الأفعال، الظلم والعدل.

وهذه الإجابة لا بأس بها.

ولكن الإجابة الصحيحة هي التي ذكرها الفلاسفة بأن العدالة أمر حقيقي لا إعتباري وكذلك الظلم، وبيّنوا أنّ التعريف الدقيق للعدالة هو وصول كلّ موجود إلى كماله المطلوب من دون إعاقة شخص آخر وممانعته عن الوصول، مثلًا العدالة الإجتماعيّة هو وصل كلّ أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون معاوقة ومزاحمة شريحة منهم لشريحة أخرى، أيوصول كلّ الطبقات إلى كمالهم المطلوب، والظلم بخلافه.

والعدالة الإقتصاديّة هو وصول المعدّات الماديّة لكمالات البدن لكلّ فرد، لأن البدن محتاج إلى إعدادات ماديّة وبكمال البدن الذي هو آلة للروح تستكمل الروح، فحاجة البدن إليها لهذه الجهة، كذلك العدالة السياسيّة وحرّيّة الرأي.

فالعدالة في كلّ الموارد ليست محض إعتبار من التشريع، بل حدّها الماهوي هو تكافؤ أفراد النوع الإنساني في إمكان تكامل كلٍّ بحسبه تكويناً والتشريع محرز

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۴

وكاشف عن طرق التكافؤ التكوينيّة والظلم عدم التكافؤ وامتناع التكامل في بعض الأفراد دون بعض، ففي كلّ مرحلة وأيّ صدد بدنيّاً كان أو علميّاً أو سياسيّاً أو اقتصاديّاً، العدل والظلم ليسا متولّدين وناشئين من التشريع، بل من المناشئ التكوينيّة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۵

أدلّة عقليّةالحسن والقبح وتكوينيّته

اشارة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۷

أدلّة عقليّةالحسن والقبح وتكوينيّته

مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ حدّ كلّ من المدح والذمّ هو التوصيف بالكمال أو بالنقص وهما حدّان عقليّان تكوينيّان نضيف فيالمقام وجوهاً أخرى:

البرهان الأول: الوجدان والفطرة ... ص: ۱۱۷

فإنّ الذين ينفون الحسن والقبح العقليّين هم في يوميّاتهم يضطرّون ويتعاملون بهما، فينفّرون من القبيح وينجذبون إلى الحسن كشيء نابع من فطرتهم، فينكرونهما بلسانهم ويبنون عليهما في أعمالهم للفطرة. وفطرتهم مرتكزة عليه وهذا نوع من المكابرة مع الوجدان.

ولذا ترى ابن سينا كلماته متهافتة. ففي الشفاء يذكر أنّ كلّ أو أكثر ما بأيدي الناس من الحسن والقبح حقّ، يقام عليه البرهان؛ وفي عبارة أخرى لديه في مبحث النفس من الإشارات من النمط الثالث يذكر بأن العقل العملي قضاياه إمّا أوّليّات أو مشهورات أو مظنونات، وإذا كان العقل العملي بعض قضاياه أوّليّة ولو موجبة جزئيّة فيلزمه رجوع قضاياه إلى قضايا بديهيّة يمكن إقامة البرهان

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۸

عليها، وإذا كانت حصّة من قضايا العقل العملي أوّليّات فيبطل إطلاق القول بأنّها مشهورات لا واقع لها تطابقه، فالأوّليّات تعني بديهيّة وقضايا العملي تعني المشتملة على ما ينبغي فعله والذي لا ينبغي فعله. وهذا واضح.

وكذلك في منطق الشفاء يعرّف المشهورات بأنّها لا واقع وراءها تطابقه وإذا كانت المشهورات كذلك، فكيف ينسجم مع القول بأن

بعض قضايا أقيسته التى ينبغى فيها العمل أو لا ينبغى أوّليّات يعنى بديهيّات، فى‌حين أنه جعل الصنف الأوّل من المشهورات- الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ- ممّا ليس لها واقع ما ورائه تطابقه، والأوّليّات لها واقعيّة وراء تطابق آراء العقلاء لا باعتبار المعتبر.

تـدافع آخر، قال ابن سـينا: يمكن إقامـة البرهان على قضايا العقل العملى ولو بنحو الموجبـة الجزئيّـة وضابطة البرهان أن ترجع القضايا النظريّـة إلى البديهيّـة- وإذا كان قياس البرهان للإسـتدلال هو من القضايا النظريّـة أى كلتا المقدّمتين نظريّة والنتيجة نظريّة- فلا بدّ أن ترجع المقـدّمتان فى نهاية المطاف إلى البديهيّة؛ إذ لا يمكن إنطلاق النظرى من النظرى هلمّ جراً، بل يرجع إلى أمر بديهى وإلّا يصـير دوراً؛ فقوله هـذا نوع من الإعتراف بأنّ قضايا العقل العملى ترجع إلى البديهيّـة، والغريب أن الخواجة مع إحاطته يتابع فى‌الشـرح المتن عيناً فهو فى شرحه يثبت أنّهما عقليّان تكوينيّان لكنّه فى أساس الإقتباس يعبّر بتعبيرات مضطربة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۱۹

البرهان الثانى ... ص: ۱۱۹

هو ما ذكرناه فى جواب دليل المحقّق الإصفهانى فى السبب والغاية.

البرهان الثالث ... ص: ۱۱۹

إنّ إنشـاء المـدح والـذمّ وإن كـان إعتباريّاً إنشائيّاً إلّاأنّه قـد ثبت فى محلّه أن الإنشاء لا بـدّ أن يكون بـداعٍ تكوينى، فالهجو الإنشائى بداعى إظهار النقص، والمدح بداعى إبراز الكمال.

نعم إذا كان الداعى كاذباً يقال كاذب بلحاظ داعيه، أو كان صادقاً فصادق بلحاظه. فالصدق والكذب بلحاظ الداعى، فهو أمر تكوينى كما أنّ البلاغيّين قالوا بأن الإنشاء يتعنون بعنوان الإسـتفهام أو الدعاء وتلك العناوين لماهيّات الدواعى- يعنى ماهيّة الداعى الموجودة فى الذهن وتحريكها للإنشاء- تكوينى، فيتعنون بعنوان الداعى.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۰

البرهان الرابع: قاعدة العناية ... ص: ۱۲۱

ما ذكره صدر المتألّهين فى الأسفار فى بحث العناية.

ومقدّمـةً نـذكر تعريف العناية كى نبيّن كيفيّة دلالة قاعدة العناية على الحسن والقبح وهو أن العناية هى علم البارى تعالى بالنظام الأتمّ الأكمل فى الوجود وعلّيته لذلك النظام ورضاه به.

وفى هـذا التعريف ثلاثـة حيثيات: علمه بالنظام الأتمّ الأكمل والخير الأتمّ وعلّيته لذلك النظام ورضاه بذلك النظام ويعبّرون فى بحث العنايـة حيث إن البـارى هو على أكمـل مـا يمكن أن يكون فى ذاته فـالصوادر من البارىء عزّ وجلّ كـذلك هى بحـذاء ذلك النظام الـذاتى الأعلى والأشـرف يكون صدورها. كما فى تعبير بعض الروايات عن الرضا عليه السـلام إنّما ههنا يدلّ على ما هناك باعتبار أن آيات مخلوقات اللّه مع إختلاف درجاتها تدلّ على صفة وكمال فى البارى تعالى، فلذا عرّفوا العناية الإلهيّة هى علمه بالنظام الوجودى والخير الأشـرف ورضاه به وعلّيته لـذلك النظام وقـد برهن الحكماء على أن هذا الترتيب الموجود فى أقسام الوجود هذا هو أقصـى ما يمكن أن يبلغه النظام فى الكمال والخير والأتميّة.

وبحث العناية قاعدة فلسـفيّة عامّة تعمّ كلّ عوالم الوجود، يقولون إنّه حيث إن البارى هو اللّامحدود فى الكمالات والخير والعلّو، فنظام الخلق والصوادر عن البارى هى بحذاء تلك الذات الكاملة. هى الذات المقدّسة هى نظام جملى وجودى أكمل وأشرف وأعلى ونظام ترتيب الصوادر عن البارى هى بحذاء ذلك

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۱

النظام الأكمل؛ فالنظام الـذاتى يكون علّـة للنظام الخلقى وعلّة لأفعال البارى مع رضا البارى بذلك وعلّيته لذلك وفى المقام نبنى عليه كأصل موضوعى.

القاعدة ومؤدّاها، وكيف نستدلّ بها على عقليّة الحسن والقبح؟

مؤدّاهـا أن كـلّ كمـال ببركـة العنايـة الإلهيّـة يجب أن يكون على أكمـل مـا يكون عليه ومنها الموجودات الإراديّـة والفاعل بالإرادة. فـالمفروض فى العنايـة الأزليّـة الإلهيّـة أن توصـل تلـك الموجودات الفاعلـة بالإرادة إلى أكمل ما تكون عليه بتهيّؤ الأسباب. وبهـذه القاعـدة يسـتدلّ على ضـرورة التشـريع والتقنين، أى بيان طريق الكمال من واجب الوجود للموجودات الفاعلـة بالإرادة فى عالم الـدنيا باعتبار أنه يجب أن يوصلها إلى أكمل ما يمكن أن تكون عليه.

فهذا المؤدى الإجمالى للقاعدة ويكون بمنزلة الكبرى وصغراه ندلّل عليها:

إمّا بما تبيّن من كون الحسن بمعنى المـدح، والقبـح بمعنى الـذمّ فى الأفعال، قـد أخـذ فى حدّهما الوصف بالكمال أو بالنقص، فيثبت صغرى قاعدة العناية فى الأفعال.

وإمّا ندلّل على الصـغرى بما ذكره الفلاسـفة فى ضرورة التشريع والشريعة كما فى إلهيّات الشفاء والنمط التاسع من الإشارات وغيرهما من ضـرورة التمـدن والإجتمـاع للنوع الإنسـانى لأجـل التكامـل تكويناً والإجتماع لا يحفظ تكويناً إلّا بأحكام العقل العملى والشـريعة، فمصالح النظام تحفظ بها فهى حينئذٍ كمالات.

أو ثالثةً ندلّل عليها بما هو مقتضى قاعدة العناية من كون كمال الشىء الذى تثبته القاعدة وإن كان معلولًا للعلم الذاتى، لكنّه متقرّر فى ذات الشىء،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۲

فكـذا الحـال فى أفعال الإنسان سواء بالنسـبة وبالإضافـة إلى نفسه أو إلى غيره المجموعى؛ فكمالاتها متقرّرة فى نفس الأمر لا بحسـب تطابق المجموع وآرائهم.

وبيـان ذلك بنحو البسط: أن قاعـدة العنايـة كما ذكرها صـدر المتأ لّهين وغيره أنّ علم البارى- الـذى هو منشأ لافاضـة الكمالات على المخلوقـات الفاعلـة بالإرادة- تابع للكمال أى للمعلوم، لا أنّ المعلوم تابع للعلم، فالمعلوم الـذاتى هو النظام الكامل الـذاتى فى الساحة المقدّسـة الربوبيّـة، والعلم تابع له لا متبوع له على الـدوام، والعلم تابع للمعلوم وإلّا لم يكن العلم علماً به. نعم صدور وإفاضة الكمالات تابعة للعلم الذاتى أى معلول لها.

ثمّ الموجودات الفاعلة بالإرادة حينما يفاض الكمال عليها لا بنحو القسـر لا بدّ أن تكون الأفعال فى واقعها لها كمال معيّن، كما أن لها نقائص معينـة بحيث تكون من عنايـة البارى الأزليّة هو إفاضة الكمالات لا بنحو القسـر، والكمالات لا بدّ أن تكون هى فى تقرّر الواقع ونفس الأفعـال، والعلم تـابع لهـا، لا ـ أنّ العلم هو الـذى يحـدّد المعلوم والفرض أن المعلولات الإمكانيّـة وإن كانت هى تابعـة للإنشاء والإيجاد للعلم الـذاتى ولكن بلحاظ المعلوم الذاتى. فالعلم تابع للمعلوم، فالكمالات فى نفسـها لا بدّ أن تكون مقرّرة، فليس الكمال ما جعله علم البارى كمالًا بل هو بنفسه فى الرتبـة السابقة يكون كمالًا، وليس النقص ما جعله علم البارى نقصاً وإنّما هو فى الرتبة السابقة مـا كـان بنفسه ناقصـاً؛ فالأفعـال فى حـاقّ واقعهـا ذات كمالاـت أو نقائص بالجعل البسـيط؛ ففى حاقّ واقع الأفعال اتّصاف بالكمال أو بـالنقص، فليس الحسن فى الأفعـال ما حسّـنه الشارع، بل الحسن هو ما يكون فى واقعه حسن، وليس القبـح فى الأفعال ما قبّحه الشارع وإنّما هو فى نفسه ذو نقص واقعاً. فالخير والشرّ فى الأفعال كمالها ونقصها فى نفسها.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۳

فبقاعدة العناية تثبت أنه تفاض تلك الكمالات التى للأفعال بحسب ذاتها.

والعلم تابع للمعلوم الـذاتي وإن كانت المعلومات تابعـة للعلم الذاتي لا في أصل التقرّر الواقعي، بل في الإيجاد؛ لأنها آيةٔ على الكمال الـذاتي، وفي الكمـال الـذاتي العلم تـابع للمعلوم وإن كـان في الكمـال الإمكاني الحال أنه معلوم وتابع للعلم الـذاتي ومخلوق له تبعيّةٔ إيجاد.

ثم إنّه من النكات البالغةٔ خطورةً وأهميّةً وفائدةً في سائر مباحث المعارف- وهي نحو وفاق بين علمي الكلام والفلسـفةٔ وبين ما يحكم به العقل العملي وما يحكم به النظري- أن كثيراً مّا يمكن إسـتبدال قاعدةٔ اللطف الكلاميّةٔ بقاعدةٔ العنايةٔ الفلسـفيّةٔ، بل إنّ هناك نضجاً في الأبحاث الفلسـفيّةٔ عنـد الإماميّـةٔ حيث يزاوجون بين قاعـدةٔ اللطف والعنايةٔ، أي بإرجاع مؤدّاها إلي قاعدةٔ واحدةٔ، غايةٔ الأمر أن لها صياغتين: صـياغةٔ قاعـدةٔ اللطف على قواعـد العقل العملي وصـياغةٔ قاعـدةٔ العنايـةٔ على قواعـد العقل النظري؛ إذ لا تتّكي على الحسـن والقبح العقليّين، بل تتّكي على قواعد العلّيةٔ والمعلوم والعلم الذاتي في واجب الوجود في صفاته وذاته وهذه بحوث في العقل النظري. فهي قاعـدةٔ واحـدةٔ إلّاأنّه يستدلّ لها بقواعـد العقل النظري تارةٔ، فتكون قاعـدةٔ العنايـةٔ وقد يسـتدلّ لها بقواعد الحسن والقبح، فتكون قاعدةٔ اللطف. فالقضـيّةٔ الواحدةٔ تارةٔ يحكم بها العقل العملي فتسمّى بقاعدةٔ اللطف بالحسن والقبح وهما خاصّتا حكمه وأخرى يحكم بها العقل النظري بقاعدةٔ العنايةٔ وهذا الإتّحاد من الأبواب في المعارف، واللطف هو بإعتبار ملاحظةٔ قبول من الداني للكمال من العالي وفي العنايـةٔ على العكس وهـذا فرق آخر بينهما ومناسـبةٔ تسـميتها عنـد الفلاسـفةٔ بالعنايـةٔ؛ لأنّ إفاضـةٔ الكمالات على ما دون نوع من العنايةٔ من الباري.

اصول استنباط العقائد و نظريةٔ الاعتبار، ص: ۱۲۴

البرهان الخامس: تجسّم الأعمال ... ص: ۱۲۴

وهي قاعدةٔ مهمّةٔ في نفسها وقد بلورت عند الفلاسفةٔ الإماميّةٔ بشكل دقيق متين وهي أحد براهين إثبات المعاد الجسماني.

والظـاهر أن تنبّههم لهـا هو للروايـات الواردةٔ عنهم عليهم السـلام المرشـدةٔ لنكـات العقوبات والمثوبات في القرآن، وأن تلكمن قبيل تجسّم الأعمال وهذه القاعدةٔ لها أدلّةٔ مفصّلةٔ في مبحث النفس والمعاد وغيره.

وملخّص برهنـةٔ القاعـدةٔ هو أنّ العمل بتكراره يولّد ملكات وهيئات إمّا حسـنةٔ نورانيّةٔ أو رديئةٔ ظلمانيّةٔ عند الإنسان، كيف لا وأن بدنه الجسماني إذا عوّده على شيء يعتاد بدنه المادي عليه، مثلًا إذ عوّده على الترياق أو على السيجار حتّى أنه لو أراد بعد ذلك بارادةٔ قويّةٔ قطع ما اعتاد عليه لا يستطيع دفعـةً ترك الإعتياد، بل قـد يشـرف على الموت لو قطعه دفعـةٔ، فرسوخ تلك العادةٔ البدنيـةٔ ليس بإختياره بقاءً؛ فإذا عوّد البـدن على الشـيء لا يسـهل إقتلاعه، بل يمنع في بعض الأحيان، سواء في العادات الجيّـدةٔ أو المضـرّةٔ، وإذا كان الحال فيالبـدن الجسـماني هكـذا فكيف في البـدن الروحـاني أو المثالي، والبـدن الروحاني إذا نشأ وأسّـِس على هيئات ظلمانيـةٔ، فلا يمكن بسهولةٔ إقتلاع تلك الهيئات الفاسدةٔ، والملكات تشتدّ إلي أن تصير فصولًا جوهريّةٔ للإنسان الملكي أو السبعي أو البهيمي أو الشيطاني أو غير ذلك من الأنواع اللاحقةٔ للصورةٔ الإنسانيّةٔ.

أمّا تطبيق القاعدةٔ على المقام فبيانه: إن موارد الحكم بالحسن هي بلا ريب

اصول استنباط العقائد و نظريةٔ الاعتبار، ص: ۱۲۵

نفس الفضائل والكمالات التي توجب رقي الإنسان وتوجب صوراً كماليّـةٔ أخرويّةٔ وكـذلك موارد الحكم بالقبـح ايضاً فإنها تشـتمل على نواقص أي تتجسّم بصور رديّـةٔ؛ فيظهر من ذلك أن الحكم بالحسن أو القبـح ليس حكماً إعتباريّاً تخيليّاً، بل حكم حقيقي ناشـئ من منشأ تكويني.

اصول استنباط العقائد و نظريةٔ الاعتبار، ص: ۱۲۶

البرهان السادس: قاعدة الغاية ... ص: ۱۲۶

إذ للأفعال غايات كبقيّة الموجودات، كما هو مبرهن فى قاعدة الغاية الفلسفيّة، وهناك رابطة تكوينيّة حقيقيّة بين الفعل وغايته، وكذلك رابطة حقيقيّة بين الفاعل والغاية، أى بين صدور الفعل من الفاعل والغاية.

وببيان آخر: إن هناك إرتباطاً بين الوجود الخارجى للغاية والفعل، وأن الفعل يتكامل للوصول إلى الغاية فى‌الخارج وهناك أيضاً إرتباط بين الوجود العلمى للغاية وفاعليّة الفاعل. كما أن الفاعل الناقص يستكمل بأفعاله ولكن الفاعل الكامل غايته ليست فعله بل ذاته؛ فلا يستكمل بفعله كما فى‌اللَّه عزّ وجلّ، والعالى لا ينظر إلى السافل والدانى، بل غايته ذاته، فالبارى فاعليّته ليست فاعليّة الإستكمال بالفعل، لكن ذلك ليس بمعنى نفى الغاية، بل غايته ذاته. فلا يطلب شيئاً وراء ذاته، بل هو مستغنٍ بها كما أن ذلك لا ينفى الغاية للفعل وإن لم تكن غاية الفعل غاية للبارى الفاعل؛ ففعله على الحكمة أى له غاية وهى تغاير غاية الفاعل؛ نعم غاية غايات الفعل القرب من الذات الأزليّة.

وبعبارة موجزة: إن فعل الفاعل بلا غاية فى الفاعل التامّ يساوق إنكار العلّة الفاعليّة، فالفاعل التامّ فاعليّته لأجل الذات وإلّا فهو ناقص يحتاج إلى التكميل، والفعل تكامل له. إن الفاعل الشاعر بالإرادة أى الفاعل العلمى لا يفعل الفعل لغاية، ولا بدّ أن تكون الغاية كمالًا لفعله أو الفاعل العلمى فى موارد الفضائل له غايات، هى غايات كماليّة. فهناك نوع تلازم بين موارد الحكم بالحسن الموجود فى تلك الأفعال وغايات تلك الأفعال وهى الكمالات، وهى كمالات للقوّة العاقلة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۷

وما فوقها، وكذلك فى موارد الحكم بالقبح للأفعال غايات ليست كمالات للقوّة العاقلة، بل كمالات للقوى الدانية الغضبيّة والوهميّة والشهويّة والتخيّليّة على تفاصيلها؛ فكلّ فعل له غاية، غاية الأمر الغاية كمال لماذا؟

فموارد الحكم بالقبح هى كمالات لا للقوّة العاقلة وما فوقها- أى الدرجات العالية للنفس- بل كمالات للدرجات السافلة للنفس، وإذا اشتدّت كمالات تلك، يصدق قول أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير» فيكون الفصل الجوهرى للإنسان مثلًا السبعيّة أو غيرها من الصفات السافلة. فبين قاعدة الغاية والحسن والقبح هناك نوع من التلازم ويثبت بذلك الحسن والقبح العقلى خلافاً للأشاعرة لأن إنكاره يصادم إنكار العلّة الغائيّة فى الأفعال، ويلازم إنكار الغاية فى الأفعال، سواء العلّة الغائيّة بوجودها العلمى أو الغاية بوجودها التكوينى.

فلذلك كان الأشعرى نافياً للعلّة الفاعليّة فى الأفعال وقائلًا بالترجيح بلا مرجّح، بل الترجّح بلا مرجّح ويلتزم بصدور المعلول من العلّة بلا أولويّة ولا ضرورة.

فلكلّ فعل غاية والغاية كمال لذلك الفعل وكلّ كمال يناسب قوّة من قوى النفس، فإذا ناسب القوى الدانية، يحكم بالذمّ وتكون الأفعال مذمومة؛ فالحكم بالقبح مساوق لتلك الأفعال المناسبة للقوى الدانية بلحاظ غاياتها. وأمّا إذا كانت تلائم القوى العاقلة وما فوقها فيحكم بالمدح، فكيف يدّعى أن الحسن فى الأفعال إعتبارى تخيّلى وليس بعقلى؟!

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۸

هناک تساؤلان حول العقل العملى ... ص: ۱۲۸

تقدّمت الإشارة إليهما هما:

هل الحسن والقبح تكوينيّان عقليّان أو إعتباريّان جعليّان من العقلاء؟

ويترتّب عليه تساؤل آخر وهو أن المعروف أن أساس الشريعة وقوانينها هو الحسن والقبح العقليّان، والأحكام الشرعيّة ألطاف فى

الأحكام العقليّة، أى أن ملاكات الأحكام الشرعيّة جهات حسن أو قبح فى الأفعال لو اطّلع عليها العقل لحكم بها. فإذا كان الحسن والقبح إعتباريّين قابلين للتغيّر، فحينئذٍ لا ثبات للشريعة؛ حيث إنّ الأحكام الشرعيّة تكشف عن جهات لو علم بها العقل حكم بها، فإذا كانت تلك الجهات متغيّرة فالحكم العقلى متغيّر، فالشريعة أيضاً غير ثابتة. وهذه الإثارة مطروحة كثيراً فى الأوساط الفكريّة حتّى أنّ البعض ذهب إلى أنّ معنى ختم النبوة ليس بمعنى ثبات الدين الإسلامى إلى يوم القيامة، وأنّ البشريّة قد تكاملت عقولها إلى حدّ لا يحتاج إلى نبىّ يرعاها أو وصى يسدّدها ويهديها، وإلّا فلا ثبات للقوانين، فعقلاء كلّ قوم وحكماء كلّ طائفة هم يسنّون تلك القوانين. وهذا إنكار للرسالة، لأنّ الإعتقاد بها كما يلزم بأصلها يلزم فى إمتدادها أيضاً ولذا يعدّ القائل من منكرى كون الرسالة لكافّة الناس والعالم.

ومنشأ وروح هذا الإشكال يرجع إلى إعتباريّة الحسن والقبح وهو موجب لإثارة تساؤلات كثيرة أخرى فى الرؤية والمعرفة الدينيّة فى كثير من المباحث، إذ هو يتأثّر من القول، مثلًا قصّة بدء النسل هل هى بدأت من نكاح الأخوات أو من تزويج أبناء آدم بالحوريّة والجنّيّة.

وفى روايات أهل البيت عليهم السلام يستشهدون على إبطال رأى العامّة- بأنّ بدء

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۲۹

عمليّة النسل هو بتزويج الأخوات- بتمثيله عليه السلام- لما سمعه من واقعة وقعت- أنّ خيلًا من الخيول النجيبة وقع على امّه من دون شعور منه، ثمّ قتل نفسه ندامة، فهذه غريزة فطريّة أودعها اللَّه تعالى فى‌الحيوانات، فكيف لا يودعها اللَّه عزّوجلّ فى فطرة الإنسان؛ فالأفعال إذا كان لها محاسن أو جهات قبح فى ذاتها، فلا مجال للتبدّل والتغيّر.

نعم لا يلزم على القول بالحسن والقبح التكوينيّين أن تكون جهات القبح أو الحسن فى الأفعال بنحو العلّية دائماً، فقد تكون بنحو المقتضى، مثلًا الكذب مقتضٍ للقبح، لا أنّه علّة تامّة، لكن لا كما يقوله أحدهم أن الزنا لو لم يقبّح من الشارع، فليس فيه قبح وإنّما هو بتحريم الشارع قبيح! حتّى أن بعض الفلاسفة الإماميّة غفلوا عن هذه النكتة وقالوا بهذا المقال- والحال أنه يخالف مبنى الإماميّة- أن الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع بالتفسير الأشعرى، إذ العلم تابع للمعلوم لا أنّ المعلوم تابع للعلم. نعم تابع للعلم فى الإيجاد، ولا أن ماهيّة المعلوم تتحدّد بالعلم، وهو ما يلهج بها كثيراً فلاسفة الغرب كنظريّة حيث إن القوانين والتشريعات الإعتباريّة حتّى السماويّة، مبنيّة على العقل العملى وأحكام العقل العملى إعتباريّة بحسب تواضعات وتوافقات كلّ مجتمع وكلّ قطر وكل زمان، فهى تتجدّد وتتغيّر بحسب الأزمنة والأمكنة والأجيال، وعليه فالتشريعات التى تبنى عليها أيضاً تتبدّل؛ ولذلك قالوا: إن معنى ختم النبوة ليس بمعنى أن دينه أبدى إلى يوم القيامة وإنّما ختم النبوة بمعنى أن البشريّة وصلت بعد نبوة النبى إلى حدّ بإمكانها أن تتّكئ على عقلها أى أنها وصلت إلى نوع من الإستقلال عن السماء فى التشريع بتوسّط العقل البشرى.

فهذه الدعوى مفادها: أن الأحكام الإعتباريّة تخلقها الظروف والأزمنة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۰

والأمكنة وتوافق العقلاء وبحسب ما يناسبهم ويجعلوه ملائماً لهم، فتكون قابلة للتغيّر والتبدّل، وكذا الحال فى أحكام العقل العملى، فضلًا عن الإعتبارات والتشريعات.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۱

وأوّل نقطة ضعف ... ص: ۱۳۱

فى هذه الإثارة هى أن أحكام العقل العملى ليست متغيّرة، نعم الأشاعرة قد يجدون صعوبة فى الردّ على هذه الإثارة وأمّا على ما قدّمناه فالبيانات العقليّة المبرهنة عليها كفيلة لتخطئة هذه الدعوى.

والنقطة الثانية أن القائل يفترض واقعاً متحقّقاً ولو بحسب الأزمنة تطابقه التشريعات، ولذلك لا بدّ أن تتغيّر بحسب الأزمنة كى تطابق واقع ذلك الزمن، وإذا ثبت وجود واقع تطابقه الإعتبارات والتشريعات، فلا تكون التشريعات حينئذٍ قضايا فرضيّة محضة، بل كاشفة إجماليّة عن كمالات الواقع ونقائصه، كما أن الواقع الوجودى له قواعد تكوينيّة منضبطة لا تتبدّل على مرّ الأزمنة بحسب الأجناس والأنواع وإن تبدّلت الأفراد والعوارض فلا بدّ أن يوازيه تشريع ثابت أيضاً.

والنقطة الثالثة: إنّه قد اتّضح أنّ الإعتبار ليس هو إقتراح محيطى إبتدائى يعتبره من أراد، بل لا بدّ من أن يكشف عن جهات الواقع حتّى فى القوانين الوضعية. وآية ذلك بالإضافة إلى النكتة التى ذكرناها من المقننين أنه لا يمكن أن يوكل التقنين الوضعى إلى جهّال المجتمع وإنّما يوكل التقنين الوضعى فى كلّ حقل منه إلى خبراء ذلك الحقل مع معونة الخبراء القانونيين كأن تجتمع لجنتان، لجنة الخبراء القانونيّة ولجنة خبراء الموضوع الخاص فى ذلك الحقل والمجال.

فترى البشريّة تخصّص حقّ التشريع إلى فئة خاصّة مشتركة فى كلّ فصل بين خبراء القانون وخبراء ذلك الموضوع ممّن يحيطون بالتجارب، بل ولا يكتفون

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۲

بذلك بل أنهم يجمعون خبرات البشريّة السابقة وقوانينها، بل أنهم يستفيدون من التقنينات الشرعيّة السماويّة أيضاً. وهذا حقل مفتوح فى علم القانون المتداول فى الجامعات البشريّة وهو فصل فلسفة القانون (الجنائى والقضائى والمعاملى).

ففلسفة القانون هى عبارة عن العلل والأسباب التى قُنّن القانون على ضوئها، فتلك أسباب تكوينيّة وصواب القانون وصحّته هى فى الكشف عن تلك الجهات وإصابتها وتنفيذها وقولبتها ويجعلون مدار القانون الوضعى هو فى الكشف عن الواقع وإصابته، فالإعتبار يكون بلحاظ الواقع ليس بما هو هو.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۳

الثابت والمتغيّر

اشارة

لا يمكن القول بأنّ الواقع كلّه متغيّر؛ لأنّ القائل بتغيّر الواقعيّات لا بدّ أن يلجأ إلى ثابت- على الأقلّ- وهى نظريّة التغيير، وإلّا لو كانت هذه النظريّة أيضاً متغيّرة فسيكون هناك ثوابت، وهذا ممّا يدلّ على أنّ المتغيّرات مهما كانت سعة دائرتها التكوينيّة والواقعيّة لا بدّ من أن تستند إلى ثوابت، فالثوابت هى التى تولّد وتنتج المتغيّرات.

ومضافاً إلى أنّه لو كان البناء على التغيّر، فالسعى والجهد البشرى للفحص عن الحقائق لغو وعبث وباطل، ولا يوجد عاقل يسعى إلى معادلات لا ثبات لها، التى تكون بعد حقب زمنى مجهولات لا مجموع معلومات. فهذا السعى البشرى من أجل التوصّل إلى ثوابت. فالعلوم تتشعّب إلى شعب كثيرة ويوماً بعد يوم تترابط مع بعضها البعض بشكل عجيب، فترابط الفلسفة بعلم السيكلوجيا وترابطه بعلم الأعصاب وترابط علم الأعصاب بعلم البدن و ... فهذا السعى البشرى من أجل التوصّل إلى الثوابت فىعالم الطبيعة فضلًا عمّن يقرّ بأن هناك عوالم أخرى؛ إذن فالواقع ليس كلّه متغيّراً، بل منطقة منه متغيّرة وأخرى ثابتة.

ثمّ أنّنا فى الجملة قد أذعنّا بوجود التغيّر فى الواقعيّات ولكن المنطقة الواسعة فى الواقعيّات هى الثبات، وحيث قلنا إنّ الإعتباريّات واسطة إثباتية فى الكشف عن الواقعيّات، فلا بدّ أن نتعرّف على منطقة التغيّر فى الإعتباريّات فى لغة القانون بغضّ النظر عن أن القانون إلهى أو وضعى.

للتعرّف على ذلك لا بدّ من التذكير بأنّ منطقة الإعتبار ليست الكلّيات

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۴

الفوقانيّة العقليّة كالظلم قبيح والعدل حسن والكلّيات القريبة من الكلّيات الفوقانيّة، ولا حاجة للاعتبار والتشريع فى تلك المنطقة- وإن كان الصحيح عندنا كما ذكرنا فى مباحث علم الاصول وجود كمال فى ذلك لا يتحقّق إلّابإنشاء التشريع- بل تكون منطقة الإعتبار فى الكلّيات الوسطانيّة أو التحتانيّة. فهناك ثبات للبنيّة الأساسيّة للاعتبار وهى الأحكام العقليّة الفوقانيّة، فنلاحظ فطريّاً حتّى فى القوانين الوضعيّة أنّ هناك تقسيماً للإعتبار التقنينى إلى تقسيمات منها ثابتة أو ثابتة متوسّطة ومنها متغيّرة، مثلًا: الدساتير التى للدول حيث يعتبرونها مواد قانونيّة ثابتة بعد ذلك تأتى تشريعات المجالس النيابيّة أو مجالس الامّة.

فهذه تشريعات يعتبرونها ثابتة متوسّطة. بعد ذلك تأتى التشريعيات الوزاريّة الإجرائيّة التنفيذيّة التطبيقيّة على المصاديق التى هى فى داخل كلّ وزارة. بعد ذلك تأتى منطقة الإجراء والتطبيق. فكيفيّة إجراء وتولّد القانون يمرّان عبر ثلاثة مراحل وهذه المراحل هى قديمة فى لغة القانون والفطرة البشريّة، ونفس الدستور توجد فيه مواد امّ ثابتة أساسيّة لا يمكن أن تتغيّر. وهناك مواد قد تحتمل التغيير، وكذلك الحال فى التشريعات المتوسّطة.

وهناك نكتة أخرى فى القوانين الدستوريّة من أنّ الدستور ينطلق من أهداف وأغراض وتلك الأهداف والأغراض هى ثابتة بحسب رشد المقنّنين من الامّة انطلاقاً من الأهداف السامية كهدف الإستقلال والحريّة والعدالة، فهذه يجعلونها ثابتة إلّاإذا علموا بأنهم لم يحيطوا بأهداف اخرى هى أسمى وأهمّ لم يلتفت إليها من قبل. إذن لغة التقنين البشرى فيها منطقة ثوابت ومنطقة متغيّرات.

والميرزا النائينى ذكر فى كتابه أنّ ضابطة المتغيّر فى الشريعة هى الأحكام السياسية، وأمّا الثابت منها فهى غير الأحكام السياسيّة كالأحكام الشرعيّة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۵

والفتوائيّة، فهذه الضابطة متينة لكنّها إجماليّة.

توضيح ذلك: إنّه فى لغة القانون أو اللغة العقليّة تتنزّل المعانى الكلّية الفوقانيّة فى مدارج النفس وخضوع القوى الدانية تنزّل الأمر الكلّى إلى أن يصل إلى العمل الجزئى، مثلًا هناك إدراك للعقل النظرى، ثم إدراك للعقل العملى، ثمّ العقل العملى يذعن بالقضيّة المدركة، ثم يستعين بالآلات الإدراكيّة النازلة كالتخيّل الوهم، ويستعين بالروية والفطنة وهو جعل الأمر الكلّى ضمن قالب جزئى مطابق له، ثمّ بعد ذلك يحرّك القوى العمليّة الأخرى كالقوى الغضبيّة أو كالقوى الشهويّة وإيصال هذا المطلب الكلّى إلى ضمن فعل خارجى جزئى.

هذا الكلام على صعيد منطقة النفس وكذا على صعيد منطقة الدولة، إذ الدولة بعد لحاظها كموجود واحد شاعر فاعل، لها قوى غضبيّة كالجيش والشرطة ولها قوى عَمّالة، ولها قوى درّاكة ومتخيّلة كالبرلمان، ولها قوى فطنة وتروّى كالقوى القضائية أو العقول المفكرة فى جهاز الدولة، ولها عقل عملى كالدستور، فتكون نفس الجهاز التكوينى للنفس وينطبق على جهاز الدولة.

فعلى ما ذكرنا نرى أنه فى سلسلة لغة القانون البشريّة هناك معانٍ كلّية، بل ما فوق المعانى الكلّية وهى منابع الدستور وهى الاسس التى يعتمد عليها الدستور ومن ثمّ يأتى من بعده الدستور؛ ثمّ إنّ التشريعات المتوسّطة حيث تراعى مجالس الامم فى القوانين الجزئيّة المطابقة للقوانين الكلّية فى الدستور؛ ثمّ بعد ذلك تأتى التشريعات الوزاريّة التى تطابق تشريعات مجالس الامم. ثمّ تأتى بعد ذلك مرحلة التطبيق والسرّ فى هذا الشيء هو أن هناك نكتة عقليّة بالإضافة إلى أنّ الواقعيّات بعضها متغيّر وبعضها ثابت، أنّه الأمر العقلى الكلّى دائماً هو محلّ ثبات كما هو فى الجوهر العقلى القائم بنفسه، كذلك فى المعانى العقليّة، أيضاً

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۶

هى فى محلّ ثبات دائم، إلى أن تتنزّل هذه المعانى والكلّيات العقليّة إلى عقليّات محدودة، فيكون ثباتها بالنسبة إلى ثبات المعانى العليا المطلقة أقلّ وما إن تتنزّل بعد ذلك إلى معانى مرتّبة بمعانٍ جزئيّة أكثر وهى الوهميّة (المقصود من الوهميّة هنا ليس بمعنى

الوهم الـذى لاـ واقع له أو لا واقع ورائه، بل المقصود من المعانى الوهميّـة هى الكلّيات المقيّـدة بالإضافـة إلى الجزئيّات الإضافيّـة مثل الحبّ المطلق والبغض المطلق هو غير حبّ زيد وبغض زيد) والخياليّة وبعد ذلك تتنزّل إلى الجزئى الحقيقى وهو التطبيق.

إذن هـذه المدارج التى تتنزّل منها المعانى الكلّية إلى كلّيات أكثر محدوديّة إلى معانٍ خارجة عن المعانى العقليّة إلى معانٍ وهميّة إلى أن يصـل إلى التطـبيق إلى منطقـة التغيير، فأوضـح منـاطق التغيير هى فى الجزئى الحقيقى واوضـح منـاطق الثبـات هى المعـانى العقليّة الفوقانيّـة جداً التى ليس هناك ما هو أوسع منها وبينهما متوسّـطات ولذلك نرى أن لغة التقنين البشـرى هى أيضاً كذلك. فهذا تدليل عامّ شـرحاً لما أفاده المحقّق النائينى من الضابطـة فى التغيّر والثبات فى الأحكام السياسيّة دون غيرها؛ فالأحكام السياسيّة هى التى فيها التطوير، لأنّ الأحكام السياسيّة مرهونـة ومرتبطـة بالجزئيّات، أمّا الأحكام الشـرعيّة وهى الثوابت العامّـة الكلّية التى هى بمنزلة الأحكام الدستوريّة، فتلك هى منطقة ثبات وليست متغيّرة.

ولأجـل أن نوضّـح أكثر نقول: إنّ المعنى الماهوى للسـياسة هو نفس معنى التـدبير وهو من خواصّ قوّة الفطنـة وقوّة التروّى الموجودة لدى النفس البشريّة.

وبعبـارة أخرى: إنّ السـياسة هى بمعنى تطبيق الجزئيّـات وموازنتهـا مع الكلّيـات، فمثلًا العقل يحكم بحسن الصـدق أو حسن الإحسان، وحينما يشاهد إنسان زيداً

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۷

ويريـد أن يحسن إليه، فلا بـدّ وأن يتدبّر ويتروّى أن هذا الفعل هل هو مصداق للإحسان أم لا أو هو مصداق الإهانة، ولا بدّ من التمييز بين مصداق الإحسان ومصداق الإهانة، ثمّ هل أن هذا مصداق للإحسان أو للإهانة، فلا بدّ أن يميّز بين الإحسان والإهانة.

إذن لا بدّ له من تمييز الجهات المشتركة بين الأفعال كى يستخلص الجزئى الدقيق الذى ليس فيه إلتباس ومندرج تحت ماهيّة الإحسان وكلّيته، فهذا إنّما يتمّ بتوسّط القوى الإدراكيّة المادون السالمة فى إدراكها، وأيضاً بتوسط القوى العمّالة المادون، فالغضبيّة أو الشـهويّة لا تتـدخّل بنحو تمانع تنزّل المعانى الكلّيـة وكـذا المخيّلة والواهمة لا تمانع ذلك التنزّل بسـيطرة الفطنة التى هى فوق القوى المادون- أى القوّة الغضبيّـة والعمّالـة والشـهويّة- وسـيطرة قوّة الـتروّى الإدراكيّـة التى تسـتخدم آلاـت القوى الإدراكيّـة المـادون والقوّة العمّـالة المادون فى الوصول إلى الجزئى الحقيقى المندرج تحت الأجناس، حينئذٍ تصدر الأوامر فى عالم النفس لتولّد الشوق والإرادة وصدور الفعل بعد ذلك وهذا ما يسمّى بالبرهان العيانى الذى نبّه عليه أرسطو وأغفله ابن سينا، فهذه المحدودة والمنطقة هى منطقة التنزّل، أى تنزّل العقليّات إلى الجزئيّات الحقيقيّة.

فلا بـدّ من مرحلتين: مرحلـة تنزّل العقليّات إلى مرحلـة الجزئيّات أى موازنة الحكم الجزئى مع الكلّيات واسـتنتاجه منها ومرحلة إعمال الحكم الجزئى بتحريـك القوى العمّالـة ولـذلك كـان التـدبير من قوّة التروّى وقوّة الفطنـة لـدى الإنسـان الأوّلى بمنزلـة العقل النظرى والثانيـة بمنزلـة العقل العملى ولا ريب أن هاتين القوّتين غير قوّة العقل النظرى الإدراكى ولكن هل هما نفس قوّة العقل العملى العمّال الذى يغاير القوّة النظريّة الدرّاكة كما هو مبنى الفلاسفة المتقدّمين

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۸

كابن سينا وغيره أم لا؟

وعلى كـلّ تقـدير عنـدما تكون القوّتـان تحت تسـخير العقـل ولأجـل تنزيـل الكلّيـات العقليّـة، فسـيكون فعلهمـا لأجـل القضايا العقليّة والحقّانيّـة، وأمّا إذا كانتا تحت تسـخير القوى الشـهويّة أو القوى الواهمـة حينئـذٍ، فسـتكونان قوّة نكراء وليسـتا قوّة عقليّة؛ لأنّهما سوف تسـيسان جميع القوى الأخرى حتى العقليّـة أى تـدبّرانها وتجعلانها خاضـعة والقوى الشـهويّة والغضبيّـة وهذا بنفسه يفرض فى الإنسان المجموعى أى صـعيد جهـاز الدولـة والمفروض أن الرئيس وظيفته أن يسـيّس تلـك القوى المختلفـة لأجل الوصول إلى الجزئى وإذا تـدخّلت إحـدى القوى بنزعاتها الخاصّـة لا يكون التسـيّس تامّاً فى محلّه وكمالهما فيها إذا اتّسـقت القوى العقليّـة فضـلًا عمّا إذا تجرّد

الرئيس.

إذن مـا بيّنه النـائينى تـامّ من أن هناك ثباتاً فى الأحكام العقليّـة، أمّا التسيّس وهو نوع من التطبيق للجزئى والجزئى فمحلّ تبـدّل وتغيّر ولـذلك يعبّر بـأن الأحكـام السياسـيّة محـلّ تبـدّل أى الأحكام الجزئيّـة هى التى تتبـدّل ويتمّ إسـتنتاجها عن طريق قوّة الفطنـة والتروّى وبتوسّط البرهان العيانى والحكم الجزئى هو الذى فى محلّ تبدّل وتغيّر.

وأمّـا محـلّ الثبات هى القضايا العقليّـة فهـذه على أىّ حال منشأ من مناشـئ التغيير وتحديـد للأحكام الإعتباريّـة التى يفرض فيها التغيّر بلحـاظ الأحكـام السياسيّة أو مـا يعبّر عنه بـالتعبير الفقهى بـالحكم المولوى أى الولائى فى مقابل الحكم التشـريعى وقـد يكون تبـدّل الموضوع منشـأ لتبـدّل الأحكام الإعتباريّـة، فطبعاً المقصود من تبـدّل الموضوع هو الموضوع الجزئى الكلّى لا تبـدّل فيها، فيعود لنفس الضابطة التى ذكرت من أنّ الجزئيّات هى منطقة التغيّر والتبدّل. وهذه هى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۳۹

نفس المنشأ الأوّل فبدلًا من قولنا التغيير فى الأحكام السياسيّة قلنا بالتغيير بلحاظ تبدّل الموضوع.

وهنـاك منشأ آخر وهو مـا يقال عنه عامل الزمن، فالعامل الآخر هو وجود التزاحم والحرج والورود والضـرر وقـد تطبّق هـذه الضوابط (التزاحم أو الضـرر) على صـعيد الأحكام الفرديّـة وقـد تطبّق على صـعيد الأحكام الإجتماعيّـة، فكما أن الوضوء الحرجى رافع للوضوء ومعيّن للتيمّم فى الحكم الفردى، هناك أيضاً فى الأحكام والواجبات الإجتماعيّة بسبب الحرج الذى يطرأ على عموم الناس، فيسبّب رفع ذلك الحكم الموجود الأوّلى، أو الورود فقد يكون عنواناً وارداً على عنوان آخر أو ضرراً لنوع عامّة الناس، فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكـام الشـرعيّة التى هى أحكـام إجتماعيّـة وأحكام سياسيّة وأحكام مجموعيّـة وليست أحكاماً فرديّـة؛ وهـذا نوع من أنواع التبـدّل والتغيّر وهو تزاحم الأحكام. مثلًا لو تزاحم واجب فرعى مثلًا مع أحكام إعتقاديّـة فيقـدّم الحكم الإعتقادى فى فترة وقت التزاحم، وهـذا المنشأ ايضاً منطقته فى الجزئى الحقيقى أو ما يقرب منه.

ولكن ليتنبّه فى هـذا المنشأ إلى نكتـة نبّه عليهـا الفقهـاء فى بحث القواعـد الفقهيّـة، أن هـذا المنشـأ الثانى فى التغيّر ليس يوجب جعل الحكم الثـانوى حكمـاً دائمـاً وأبـديّاً ويقلّبه من حكم أوّلى إلى حكم ثـانوى، بـل يبقى الحكم الأوّلى على حاله، بل فى ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوى من حرج أو ضـرر أو تزاحم يتبدّل إلى حكم ثانوى لا دائماً، وإلّا لو كان على نحو الدوام لكان وضـعه كحكم أوّلى من قبل الشارع الذى قد افترض أنه محيط بالجهات الواقعيّة لا جاهل بالجهات الواقعيّة، مع أن الفرض أن الشارع وضـعه عن علم وقلنا إنّ الكلّيات العقليّة لا تبدّل فيها.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۰

فالفرض أن التشـريعات الفوقانيّـة تعكس عن جهات واقعيّة كلّية معقولة، والقضـيّة والمعنى الحقيقى الكلّى لا تبدّل فيها؛ نعم فى كيفيّة تنزّله قد يتصادم مع كلّى آخر إلّاأن هذا التصادم ليس بدائم، بل ظرفى.

أيضـاً هنـاك منشـأ آخر للتبـدّل والتغيّر وهـو ليس فى الواقع بمنشـأ حقيقى وهو كيفيّـة إحراز التقنين، سواء التقنين الوضـعى أو التقنين السـماوى الإلهى؛ فمثلًا فى الدستور الفرنسى القضاة يختلفون فى فهم مادّة من موادّ الدستور أو الحقوقيّون الفرنسيّون يختلفون فى فهم تلك المادّة؛ فهذا نوع من الإختلاف فى التشريع إلّا أنّه إختلاف فى الفهم والإحراز وليس هو إختلاف فى نفس مادّة التشريع.

فهـذا الإختلاف لا يتناول الكلّيات الفوقانيّـة حيث إن الكلّيات الفوقانيّـة يعترض الثبات، وكلّما كان بمعنى الكلّى وكان ذو كلّيـة وثبت أكثر، فوضوحه وبـداهته أكثر والخفاء يقلُّ ويندر، وكلّما تنزل يبدو الخفاء ويزداد الغموض. ولذا ترى أن المبادىء فى أىّ دسـتور من الـدساتير الوضـعيّة تكون واضـحة لا ـ خفـاء فيهـا والموادّ الأوّليّـة- وهى الأمّ- لا خفاء فيها أيضاً، بعـد ذلك إذا تتنزّل تلك الموادّ إلى البرلمـان ومنه إلى مجلس الوزراء، فهـذه تحصـل فيهـا إختلاـف أكثر فـأكثر، لأنّها تتـداخل الجزئيّات بعضـها مع بعض، فيكون عنصـر الغموض أكثر فأكثر.

وقد يعبّر عن هذا أن النفس حيث إنها مجرّدة أو كلّية، فيكون إدراك النفس للكلّى أو المجرّد أسرع من إدراكها للجزئيّات؛ حيث إنّها متعلّقة بالمادّة فيكون أبعد عن سنخ النفس وهذا المنشأ الثالث لا يختلف عن المناشئ السابقة من زاوية المورد؛ حيث إن منشأ الإختلاف، الإحراز غالباً فى موارد الجزئيّات لا ـ الكليّات فمثلًا ترى الإنسان لا ـ يختلف فى المعانى مع فرد آخر من بنى نوعه فى الكليّات العقليّة كحسن الفضائل وقبح الرذائل، بخلاف ما إذا تنزّلت المعانى إلى جزئيّات،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۱

يبدأ الإختلاف وهذا الإختلاف راجع إلى المنشأ الثالث لا إلى المنشأين السابقين. فهذا الشخص يحرز أن مصداق هذا الفعل تعظيم وذلك الشخص ينفى ذلك بأن هذا المصداق ليس بتعظيم بل إهانة، ففى الفعل الواحد يكون فى جهات التطبيق إختلاف وإن كانوا متّفقين على الكليّات العقليّة.

فالإختلاف فى الإحراز فى المنشأ الثالث لا يختلف كثيراً مّا من جهة المورد مع المنشأين السابقين فى كون موارد الإختلاف غالبةً فى الأحكام السياسيّة، سواء سياسة النفس الداخليّة فى الأحكام الفرديّة أو السياسة الاجتماعيّة أو سياسة الأسرة فدائماً الإختلافات فى الأحكام الجزئيّة وأمّا الكليّات فلا إختلاف فيها.

نعم الإختلاف فى الإحراز سواء أكان فى التشريعات الثابتة أو المتوسّطة أو التشريعات المادون المتوسّطة أو الجزئيّات، له ضوابط قانونيّة فى الإحراز؛ كما أنّه للبرهان فى الكليّات ضوابط علميّة ذكروها فى باب البرهان من أنه تكون القضيّة دائمة كليّة، وأنه تكون القضيّة صادقة وأن لا ـ يكون فى العناوين إجمال، وأضاف المتكلّمون والفلاسفة شرائط أخرى. كذلك فى البرهان العيانى الذى يختصّ بمنطقه التنزّل من الكليّات إلى الجزئيّات فقد وضعوا لها ضوابط.

فالبرهان العيانى يتكفّل نوعاً مّا إحراز أحوال الجزئيّات الحقيقيّة فى كيفيّة إدراجها تحت الكليّات ولكن بضوابط.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۲

ملخّص الجواب عن الإثارة الثانية ... ص: ۱۴۲

ويتلخّص الجواب عن الإثارة الثانية بالتأمّل فيها

أوّلًا: أن البنية التحتيّة للأحكام الشرعيّة الثابتة وهو الحسن والقبح العقليّان برهانيّة فلا تبدّل ولا تغيّر فيها.

وثانياً: إن منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة العقل البشرى، فهذه المحدوديّة باقية وإن ازدادت عقليّة العقل البشرى بالتجارب إلّاأنّ إعتراف البشر وإذعانهم بأنّه كلّما ازددنا تجربة إزددنا بصيرة بالواقع، وأن هناك كلّيات عقليّة يدركها العقل، وهناك كلّيات متوسّطة لا يدركها إلى أن تصل الجزئيّات، كلّما ازداد البشر تجربة إزداد بصيرة بكيفيّة تنزّل جهات الحسن والقبح أو جهات المضرّة والمنفعة أو جهات المصلحة والمفسدة، فبإزدياد التجربة يزدادون إحاطة. ولكنّها غير تامّة مع ذلك ولذلك يواصلون التجربة بنحو دائب إذعاناً بعدم الوصول التامّ.

وإذا لم تكن الإحاطة تامّة فيتوصّل البشر إلى عناية اللّه عزّ وجلّ، فلا بدّ من عناية منه بأن سنّ لهم تشريعات ثابتة فى تلك المنطقة التى لا تدركها عقولهم المحدودة، وإذا كان منشأ الحاجة للإعتبار هو محدوديّة العقل البشرى، فهذا الخالق الذى قد برع وحيّر العقول فى إيجاد نظم بارع من أصغر وأحقر مخلوق إلى أشرف وأحسن مخلوق، فأتقن خلق كلّ شىء وأحسن خلق كلّ شىء، فها هو العلم يعجز عن إكتشاف الدقّة اللامتناهية فى المخلوقات وفى النظم،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۳

فكيف لا يحيط الخالق بما هو مدارج الكمال لأشرف مخلوق وهو الإنسان ومعارج الكمال له؟ الحدس الفطن يسلّم بذلك، ولا بدّ من أن يتقن له.

وعليه فلا بدّ أن تكون التشـريعات عند من يحيط أزلًا وأبداً بكلّ جهات الأفعال ويحيط إسـتقبالًا وحالًا وماضياً بكلّ الأفعال ويحيط بأنّ الفعـل الواحـد إذا تموّج خلال الأجيال التاريخيّـة والبشـريّة كيف تكون تموّجاته وآثاره؟ فلا بـدّ له من إحاطته لجهات الحسن والقبح المتسلسـلة عبر حلقات الأفعال لا الإحاطة بجهات الحسن والقبح النفسـى الموضوعيّة أو الذاتيّة لذات الفعل فقط، وهذه الدائرة لجهات الواقع لا يحيط بها إلّاخالق الكون فهو الذى يسنّ التشريعات.

وثالثاً: إنّ جهات التغيّر والتبـدّل فى الإعتبار هى غالباً فى منطقة الجزئيّات أى الأحكام السياسـيّة أو الوَلَوِيَّة، لا فى الأحكام الكلّية الثابتة للتشريعات الثابتة.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۴

ولاية التشريع

اشارة

ثمّ إنّه لا بأس بأن ننظر لمن صلاحيّة التشريع؟ أو ما يسمّى بالولاية التشريعيّة هل تتبع الولاية التكوينيّة أم لا؟ قاعدة شرعيّة تقول: من له التشـريع هو من له المقام التكوينى الخاصّ ويعبّر عنهما فى الحكمة بأن الولاية التشريعيّة تتبع الولاية التكوينيّة، والتشريع هو لمن يحيط بالواقع أولًا وبالذات، فالمشرّع الأوّل هو اللَّه عزّ وجلّ ولكن هل يمكن أن يفوّض التشريع للبشر؟ ولأىّ فرد من البشر؟

يظهر من أرسطو أنّ إيكال التشريع فى التشريعات الوسطانيّة لا الفوقانيّة إلى الإنسان الإلهى من البشر وأن صلاحيّة التشريع الوسطانى لا بـدّ من إيكالها إلى الإنسان البشـرى، لنكتة سـتأتى وبحسب التتبع يظهر من الفلاسـفة حتّى فى الفلسـفات الهنديّة أنّهم يذهبون إلى أنّ المشـرّع والمسـنّن الأوّل هو البارى ومن بعـده هو الإنسان الإلهى الـذى كمل علماً وعملًا. بادىء ذى بدء للإسـتدلال على هذه القاعدة نقول:

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۵

الوجه الأوّل ... ص: ۱۴۵

ظهر ممّا سـبق أن سبب الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة العقل البشرى وذكرنا أن الإرادة البشريّة لا تتبع الإعتبار بما هو إعتبار، بل بما هو كـاشف عن الجهات الواقعيّـة ولا بـدّ من مراعاة ذلک فى من له الحقّ فى أن يسنّ ويشـرّع فالـذى يحيط بالجهات الواقعيّـة- لكون علمه متّصـلًا ومرتبطاً بالعلم للذات المقدّسة الأزلى الأبدى السرمد- له أن يسنّ ويشرّع، ولا بدّ أن هذا العلم لا يتخلّف ولا يكون جهلًا، فلا بدّ وأن يكون علمه مصيباً دائماً وإلّا يكون نقضاً لغرض التشريع، ولا يكون مثل التقنينات البشريّة فى الموادّ الدستوريّة الفوقانيّة الأمّ حيث يشاهد التبديل وسـببه عدم إحاطة المقنّن بجهات الواقع، وبمقتضـى قاعدة العناية الإلهيّة وقاعدة اللطف الكلامى (إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ) («۱») يعلم أن اللَّه يوصل عباده إلى كمالاتهم ويبعدهم عن نقائصهم.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۶

الوجه الثانى ... ص: ۱۴۶

إن الجهاز الوجودى للإنسان وقواه وكيفيّة عمليّة الإدراک للأشـياء وتصوّرها، ثمّ تنزّلها إلى حدّ ما تفصيلًا كما يذكر فى العلوم العقليّة أن قبـل مرحلـة القوى العقليّـة للإنسان هناک أربع درجات فى وجوده: قلب وسرّ وخفىّ وأخفى، وتسـمّى بالمراحل الوجوديّـة القلبيّة للإنسان وبعـدها تأتى منطقـة قوّة العقل النظرى، ثمّ قوّة العقل العملى، ثمّ الفطنـة والرويّـة، ثمّ شـجرة القوى العمليّة النازلة- مثل القوى

الغضبيّة والشهويّة- وهذه القوى أيضاً تتشعّب إلى شعب أيضاً والقوى الإدراكيّة النازلة كذلك مثل قوّة الوهم والخيال والحسّ المشترك. فعندما تتوجّه النفس إلى إدراك وتحصيل معلومة أو مجهولة من المجهولات تبدأ من قوّة العقل النظرى بالبحث فى المعلومات والعودة للمجهول بالمعلومات، ثمّ إصابة النتيجة.

وقد ذكر أن هناك ثلاثة أفعال مزدوجة بين العقل النظرى والعقل العملى، بناء على ما هو الصحيح من إحدى قولى الفلاسفة من أن قوّة العقل العملى مغايرة لقوّة العقل النظرى.

فالفعل الأوّل هو الفحص والبحث فى الفكر والفعل الثانى هو إدراك النتيجة التى يتولّد منها المقدّمات والفعل الثالث هو الإذعان بتلك النتيجة. وقد حقّق أخيراً فى الأبحاث العقليّة أن الحكم ليس جزء القضيّة أى أن مدركات النتيجة ليست بجزء القضيّة وقد أشار إلى ذلك صدر المتألّهين فى رسالته فى التصوّر والتصديق؛ حيث أثبت أن كلّاً تسمّى التصوّر؛ والتصديق هو الصورة الحاصلة غاية الأمر أن التصوّر هو صورة مجرّدة غير موجبة للإذعان بخلاف الصورة التى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۷

لها تأثير فى ايجاد الإذعان والتسليم. فهذه الصورة تسمّى تصديقاً. فالعلم (تصوّره وتصديقه) ليس من مقولة الإذعان وليس من مقولة الحكم. بل العلم هى الصورة الحاصلة لقضيّة النتيجة من العقل النظرى للنتيجة، ثمّ بعدها يأتى الحكم.

فالحكم خارج عن القضيّة وليس من أجزاء القضيّة والحكم فعل من أفعال العقل العملى لا العقل النظرى، وقد فسّر الحكم العلّامة الطباطبائى فى النهاية بقيام النفس بدمج صورة الموضوع فى صورة المحمول، فحينئذٍ تحكم النفس بهذه القضيّة وأن هذه القضيّة لها صورة خارجيّة؛ مثلًا فى الصور الحسّيّة هى صور بديهيّة أيضاً تذعن بها النفس- زيد الجالس أمامى- فهذه القضيّة عندما تأتى فى النفس، تأتى مدمجة لا مفكّكة، وهذه الصورة فى الواقع عبارة عن صور عديدة- زيد جالس، زيد لابس، زيد طويل- فهى ذات عدّة محمولات فى ضمن صورة واحدة وهذه الصورة هى فى الواقع من المحسوسات التصديقيّة والوجه فى ذلك أنها فى الواقع هى صور مطبوعة على بعضها البعض فى ضمن صورة واحدة، فلو فكّكناها تنحلّ إلى موضوع ومحمولات كثيرة وإخبارات عديدة.

إذن التصديق دمج الصور فى صورة واحدة وهذا الدمج يقوم به العقل العملى طبق معايير عقليّة، وعليه فالحكم فى القضايا العقليّة يقوم به العقل العملى متابعة للصورة وقلنا سابقاً من أن عنوان وجوب المعرفة مجمل فلا بدّ من تحديد المعنى المراد بوجوب المعرفة، هل المراد منه الفعل الأوّل أو الثانى أو الثالث، نعم وجوب المعرفة لا يمكن أن يكون شرعيّاً على معنى الفعل الأوّل والثانى، إلّا أن الثالث لا بُعد فيه، وبعد هذه المقدّمة نذكر مقدّمة ثانية وهى:

إنّ عمليّة التفكير حيث تتمّ بالفحص عن المقدّمات ثمّ إدراك النتيجة ثمّ حكم النفس بتوسّط العقل العملى متابعة لهذا الإدراك، لكن ليس هذه المتابعة بنحو

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۸

العلّية التامّة لما بيّنه الفلاسفة والمتكلّمون من أنه لا ملازمة بين المقدّمات- الصغرى والكبرى- وإدراك النتيجة، كما ذكر ذلك فى المنظومة السبزوارى فى بحث القياس حيث بيّن بأن الرابطة ليست رابطة العلّة والمعلول بين المقدّمات وإدراك النتيجة، بل من باب الإعداد.

وأمّا المتكلّمون فقالوا بأنّه جرت سنّة اللَّه على أنّه إذا ادركت تلك المقدّمات، جعلت معدّة لإفاضة النتيجة، والفلاسفة يذهبون إلى الإعداد وأمّا العلّة لإدراك النتيجة فهى إفاضة العقول العالية على العقل البشرى النازل، كما فى تعبير بعض الروايات «خلق اللَّه العقل وجعل للعقل رؤوساً بعدد رؤوس الخلائق»، فالرابطة بين المقدّمات وإدراك النتيجة إرتباط إعدادى؛ فالعلّية أثبتت للعوامل الفوقانيّة لا للمقدّمات، كما بيّن فى الفلسفة نظير ذلك فى الفاعل فى عالم المادّة، أنّه ليس بفاعل إيجادى، بل فاعل طبيعى أى فاعل الحركة، فمثلًا الإنسان يتحرّك ويأخذ البذرة وباقى اللوازم فيزرع الزرع، ولكن المفيض للوجود الشجرى هى العوامل العلويّة وقد بيّنوا فى محلّه

من أن الجسم لا يمكن أن يفيض صورة جسميّة أخرى.

وإذا اتّضح عدم العلّية بين المقدّمات والنتيجة والإذعان، بل الإعداد فربّما لا يحصل إدراك النتيجة أو لا يحصل الإذعان بها وذلك لكون الإنسان ذا حالات مرضيّة نفسيّة فى قوّة العقل العملى والنظرى وفى القوى المادون الدرّاكة بمثل الجربزة والعناد والوسوسة والإضطراب. فهذه أمراض فى القوى الفوقانيّة فى النفس وهذه الصفات النفسيّة معادية وممانعة عن الإنتقال من مرحلة إلى مرحلة فى الأفعال الثلاثة، فمثلًا الوسواسى لا يحصل له إذعان للإدراكات الصحيحة، وهذا ممّا يدلّ على أن العلم بالنتيجة ليس علّة تامّة للإذعان والتسليم؛ لأنّه قد تمانع صفة الوسوسة والإضطراب من صفات الرويّة فى العقل العملى،

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۴۹

وكذا صفة العناد وهى عدم الخضوع لقوّة العقل النظرى وهكذا البلادة فى قوّة العقل النظرى أو المفكّرة بأن لا تدرك النتيجة بعد إدراكها للمقدّمات، والجربزة الفكريّة هى سرعة إدراك النفس للنتائج أو المقدّمات ثمّ منها إلى نتائج أخرى وهكذا من دون توقّف ممّا قد يوقعها فى الإشتباه أو عدم الإذعان والتسليم بالحقائق، فهذه من صفات النقص لأنّه لا بدّ من ترتيب بعض الآثار.

المقدّمة الثالثة

وهى كما أنه لدينا صفات مرضيّة وصفات صحيحة فى القوى الإدراكيّة كذلك فى العمليّة فى النفس فى الجهاز الإنسانى ممّا لا يجعل الرابطة بين الفحص وإدراك النتيجة رابطة العلّية كما أن الرابطة بين الفحص والوصول إلى المقدّمات ليست رابطة العلّية، وكذلك الرابطة بين إدراك المقدّمات وإدراك النتيجة ليست رابطة العلّية وأيضاً ليست الرابطة بين النتيجة والتسليم هى رابطة العلّية، بل رابطة المقتضى، بل وكذا الحال فى الرابطة بين قوّة العقل النظرى والقوى المادون ليست رابطة العلّية، بل قد تكون القوى النازلة هى المسيطرة على قوّة العقل العملى والنظرى، فمثلًا القوّة الغضبيّة قد تكون مسيطرة على قوّة العقل العملى والنظرى أيضاً حيث يكونان خادمين تحت سلطنة القوّة الغضبيّة مع أنّها ليست قوّة مدركة إلّا أنّها تطالب وتسخرهما لتحقيق ما تريده كما هو موجود فى عالم الحضارة الغربيّة الحديثة حيث إن العلم والعقل فى خدمة الشهوة والغضب.

إذن فخضوع القوى الإدراكيّة السفليّة المادون أو العمليّة السفليّة المادون ليس بنحو العلّية التامّة، ففى القوى المادون إقتضاء للخضوع لقوّة العقل العملى، ومقتضى فطرة الإنسان هو كون القوى المادون خاضعة للقوى الفوقانيّة، ولكن شيئاً فشيئاً قد تتجاوز تلك القوى المادون حدّها الفطرى وتسيطر على الملكة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۰

الموجودة فى النفس البشريّة.

والحال كذلك فى قوّة الوهم والتخيّل، فقد تكونان منصاعتين لقوّة العقل وتكونان آلتين للعقل حيث إنّه لا يدرك الجزئيّات فيستعين بقوّة الوهم والخيال؛ فمثلًا عندما تقول- زيد جالس- قد يقطع به بالعقل ولكن الذى يدرك زيداً وجلوسه قوّة الخيال ولكن الحاكم هو العقل. فالمفروض فى الطبيعة والفطرة البشريّة أن تكون القوى الإدراكيّة النازلة خاضعة وخادمة لقوّة العقل، وقد نرى جحوداً من القوى الواهمة على القوّة المدركة النظريّة وقد بيّنوا مغايرة مدرك قوّة الحسن والخيال والوهم مع إشتراك موردها فى الجزئيّات، فالحس يدرك الصور الحسّية التى لها كلّ أحكام المادّة عدا المادّة ولا بدّ من محاذاة لموجود خارجى وأن يكون يها مقدار وطول وعرض.

وأمّا الصورة الخياليّة المثاليّة التى تدركها قوّة الخيال فهى مثل الصورة الحسّية لكن لا يشترط فيها المحاذاة، وأمّا الصورة الوهميّة التى تدركها قوّة الوهم لا- يوجد فيها طول وعرض وعمق ولكنّها مضافة إلى جزئى خارجى فمثلًا الحبّ والبغض لا يوجد فيه طول ولا عرض ولا عمق ولكنه مضاف إلى حبّ زيد وبغض عمرو، فهذا يقال لها وهميّة، وكذلك يسمّى المعنى الوهمى العقل المقيّد.

وهذه القوى الإدراكيّة المفروض فيها أن تكون خاضعة لقوّة العقل العملى والنظرى ولكن قد تجمع هذه القوى على قوّة العقل العملى

والنظرى، بل تمانع العقل العملى عن الإنصياع والخضوع للعقل النظرى، فمثلًا ذات واجب الوجود لا- تقتنص بحسّ ولا- بوهم ولا بخيال؛ لأن المفروض أنه ليس بذى مقدار ولا حدّ، فكيف يمكن أن يقتنص بتوسّط هذه القوى، بل لا يدرك شعاع نوره بتوسّط هذه القوى النازلة وإنّما يدرك شعاع نوره بالقلب وما فوقه.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۱

والأئمة عليهم السلام يثبتون الرؤية القلبيّة للّهعزّ وجلّ، فهى ليست حسّية ولا خياليّة ولا مثاليّة ولا عقليّة وإنّما هى رؤية قلبيّة فوق العقليّة، وهذا هو المعروف من مدرسة أهل البيت عليهم السلام خلافاً للأشاعرة. وعليه فالمقصود من أن واجب الوجود لا يدرك بالإدراك النازل، بل بالإدرك الفوقانى أى لا يدرك بالإدراك النازل الحصولى، حيث إن منطقة الصور الحصوليّة من العقل فما دون ومنطقة الإدراك الحضورى هو القلب فما فوق، فهذه ثوابت لا بدّ من ملاحظتها دائماً.

نعم فى بعض الروايات كما فى رواية الصدوق فى التوحيد عن الصادق فى تعليمه لهشام بن سالم كيف يصف البارى مغايراً لوصف المخلوقين، أنّ الرؤية القلبيّة بعد عدم كونها من التحديد لا إشكال فيها وإن كانت دون الرؤية القلبيّة، وهذا مطابق البراهين الحصوليّة القائمة على المعرفة الحصوليّة العقليّة.

ثمّ لا بدّ من بيان نكتة وهى أن تنزّل العلوم الحقيقيّة من العوالم العلويّة إلى العقل البشرى، ثم منه إلى باقى قواه وهكذا إلى أن تتنزّل إلى الأدنى، فهذا التنزّل لا يواجه مانعاً واحداً فقط، بل يواجه سيلًا من العوائق والموانع المحتملة، فهناك عوائق فى أصل التلقّى عند العقل النظرى، كما هو فى الجربزة والبلادة. وفى كون الإدراك يولّد إذعاناً وفى كون الفحص عن المقدّمات يولّد إدراكاً لها والإدراك لها يولّد إدراكاً بالنتيجة، ثمّ فى كون الإدراك للنتيجة يولد إذعاناً بها تسليماً، ثمّ إذا تولّد الإذعان والتسليم هل تنصاع بقيّة القوى إلى قوّة العقل العملى أم لا، إذن هناك كثير من العوائق والموانع المحتملة، كما يلاحظ أن النتائج الفكريّة التى يتوصّل إليها الإنسان إن كانت صائبة كلّها عبارة عن إلتقاطات أو تلقّيات من العقل البشرى لما يستلهمه من العوالم الغيبيّة الفوقانيّة كما أن بين تلك الحقائق تفاوتاً شاسعاً.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۲

ومع هذه الحال كيف يؤمّن صدور أو سنّ تشريع وقانون متين ممّن لا تكون قنواته معصومة فى جهازه الإنسانى من أعلى قنواته إلى أدنى قنواته؟ كيف يؤمن لمثل هذا فى تشريع وسنّ القوانين ويكون رضاه مظهر الرضا الإلهى وغضبه مظهر للغضب الإلهى؟ فغير المعصوم لا تكون لديه صلاحيّة للتسنين والتشريع؛ لأن التسنين والتشريع يجب أن يكون محيطاً بالحقائق أو ما يتلقّاه مطابقاً للحقائق الواقعيّة، ومعنى كونه مطابقاً للحقائق الواقعيّة أنّه متنزّل من العوالم العلويّة عبر القنوات المعصومة من الزلل والخطأ، (وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ) («۱»)، وهو الذى يكون رضاه مظهراً للرضا الإلهى وغضبه مظهراً للغضب الإلهى ومظهراً للعزائم الإلهيّة حينما تكون كلّ حركاته وسكناته بلحاظ التأثّر من العوالم العلويّة.

وبتعبير آخر أنّ كلّ الدرجات الموجودة الدانية والوسطى والعالية هى فى الواقع متأثّرة عن العوالم العلويّة، فمثلًا القوّة العاقلة عنده تدرك القضايا بالسلامة والمتانة والدوام والصواب، ثمّ بعد ذلك متابعة بقيّة القوى العمليّة الأخرى من دون تشويش أو مشاغبة، كما مثّل فى الكلام المجيد بالماء الإلهى عندما يفاض ماء العلم من العين الأزليّة ويجرى فى قناة الجهاز الإنسانى، فيجب أن لا يتكدر ولا يتلوّث بالقنوات التى يمرّ عليها، ولو تلوّث وتكدّر فتذهب عنه زلاليّته ونفعه النابع من الصفاء، فلا بدّ من قناة مأمونة فى جهاز وجودى إنسانى عن تلويث ذلك الماء الزلال.

وبتعبير علمى دقيق، أنّه لا بدّ أن يكون التلقّى صحيحاً وسليماً، وأن لا تكون

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۳

القناة مسدودة- كالصمّ البكم العمى- بل على الانفتاح على الدوام والإتّصال بالعالم العلوى والجهات الغيبيّة، يكون المجرى سليماً،

كمـا تشير الآيـة إلى إختلال القنوات: (أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ) («۱») فمن لا ـ يكون رضـاه رضا اللّه وغضـبه غضب اللّه لا يمكن جعله مسـنّناً ومشـرّعاً؛ لأن تشـريعه وتقنينه تتنازع فيه الموانع والإحتمالات والأمراض النفسـيّة الكثيرة عن التلقّى أو التنزّل السليم ولا يكون ما سنّه من قضيّة وحكم مطابقاً للواقع ومن ثمّ قالوا بأن الولاية التشريعيّة تابعة للمقام الخاصّ التكوينى.

كمـا أنه لا ـ بـدّ من الإلتفات إلى أن هنـاک فى درجـات الإنسـان مقامات أعلى أخرى، فبعض أفراد الإنسان ليس له تجرّد فوق تجرّد العقل وليس له تلطّف فى الروح فوق تلطّف الدرجـة العقليّـة، وقمّـة التلطّف لـديه الدرجـة العقليّة وهى درجة العلم الوصولى، بخلاف درجـة القلب فمـا فوق، فهى درجـات العلم الحضورى، والإنسان إذا لم يكن له نوع من الرياضات الشـرعيّة لتلطّف الروح والنفس عن المـادون لا ـ يكون له مقـام القلب والسرّ والخفىّ والأخفى ولا تكون له درجات روحيّـة ألطف فألطف، لا يكون له بعـد ذلک صـعود وجودى وكمـال وجودى فى دائرة الوجود. فهـذه الـدرجات حقـل وبـاب مستقلّ للتعرّف على الأمراض الموجودة فى هـذا القسم من الجهاز الوجودى لـدى الإنسان والتى هى المراحل القلبيّـة، فلا بدّ من التأمل فى هذا الجانب فى الأمراض الموجودة فى درجات القلب من الجهاز الوجودى الإنسانى وهى أعلى مراتب الوجودات.

الإنسان الذى يتعالى وجوده إلى مرحلة الصادر أو المخلوق الأول يكون متّصـلًا بالصـقع الربوبى، فلا يحجبه عن الصقع الربوبى والعلم الربوبى أىّ حاجب، فيكون

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۴

بصيراً بالواقع ومحيطاً بخصائص أكثر فأكثر.

وعلى كلّ حال فلا بدّ من المسنّن والمشرّع المفروض فيه أن يكون ذا مقام تكوينى خاص والذى يصطلح عليه بالعصمة، كما لا يخفى أن فى العصـمة درجات ومن ثمّ إختلف الأنبياء، فبعضـهم كان صاحب شـريعة والبعض تابعاً لصاحب الشـريعة وبعضهم كان من أولى العزم وبعضـهم كان من غير أولى العزم وبعض أولى العزم شـرائعهم دائميّـة والبعض غير دائميّة. وهذا الإختلاف والتفاوت من الجانب الفوقـانى والجـانب اللمّى. نعم ما يـذكر من أبحاث فى تواريـخ الـدعوات الإلهيّين إنّما يكون بحث من الجانب الإنّى، فما يقال من أن البشـر تتكامـل عقولها فتسـتغنى عن الشـريعة الدائمـة دليل بنفسه على الحاجـة، لأنّ لازم التكامل هو الجانب اللمّى وأن تكامل العقول يدلّ على أنّها بحاجة إلى مَن له قناة معصومة وإحاطة أشمل كى ينظّم لها ويبرمج لها صراط الأمان والنجاة.

ثمّ أنّه يفسّـر الشـرائع فى محدوديّتها وعدم محدوديّتها بلحاظ أن الظروف والشـرائط من حيث الوسع فى الدائرة والضيق، وهذا الفارق فى الواقع من الجانب السـفلى والإنّى، وأمّا إذا نلحظه من الجانب اللمّى والعلوى فليس هو الفارق، فمثلًا هناک تعـداد كبير من القضايا الحقيقيّـة الصادقـة الدائمـة الحاكيـة عن الحقائق الواقعيّـة الثابتة ولكن هناک أيضاً قضايا حقيقيّة مقيّدة غير دائمة، فالقضـيّة العقليّة التى تتكفّـل بالحكايـة عن صـنف من نوع معيّن فى زمن معيّن فى مـا هى خصـائصه ولوازمه وأحكامه، فهـذه قضـيّة حقيقيّـة صادقـة ولكن صـدقها وحقيقتها محـدودان بأمدٍ معيّن، وأمّا إذا اتّخذت قضـيّة حقيقيّة صدقها أبدى أو أزلى أو دائم، فسوف تكون حقيقتها وصدقها أكثر سـعة ودواماً وشـرفاً؛ ولذلک يقولون من أن القضايا الحقيقيّة التى تعنى بشؤون أو صفات البارى أكثر صدقاً من القضايا الحقيقيّة التى

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۵

تعنى بشؤون المخلوقات ولو كان أشرف المخلوقات؛ لأن القضايا العقليّة التى تحكى عن أحكام البارى وعن الصفات التكوينيّة تكون جهة قضيّتها هى الأزل والأبد والسـرمد للبارى، بينما الجهات التى تكون فى القضيّة التى تحكى عن الصفات. وأحكام الممكنات هى الضرورة بالغير لا بالذات، والضروريّة بالغير أقلّ صدقاً من الضرورة الذاتيّة الأزليّة، ولذلک نلاحظ الأشاعرة فى قوله تعالى:

(وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا) («۱») فهـذا لا يعنى أن كلّ غير اللّه كاذب وإنّما المقصود منها أن محدودة ومنطقة الصدق فى قول اللّه هى أكثر سعة من محـدودة ومنطقة الصدق فى قول غير اللّه، أى المقصود منه أنه قد تكون القضايا الحقيقيّة تعكس عنه صدق متّسع أكثر

دائرة وقد تعكس عن منطقة صدق أقلّ دائرة.

وفى هـذا الوجه الثـانى يتّضـح لنا أنّ فى الجهاز الوجودى الإنسانى فى النصف الأوّل منه فى المراحل القلبيّـة لا يكون فى مطلق الأفراد سليمـاً ومأمونـاً، وإن كـان على ذى درجـة عاليـة، فلاـ يكون مطلق الأـفراد فى السـنن والتشـريعات صائبـاً، بل إحتمال الخطأ والخضوع للنزعات النفسانيّة على حاله. ومن ثمّ قالوا إنّ الولاية التشريعيّة تابعة للمقام الخاص التكوينى وهى العصمة.

والوجهان المتقـدّمان يـدلّان على أن صـلاحيّة التشـريع والتقنين للـذى له المقام الخاصّ التكوينى ويدلّان على أنّ هذا المشـرّع غضـبه عـاكس عن غضب اللّه ورضـاه فـذلك الرضا والغضب والحركات والسـكنات والإرادة والعزائم إلهى تشـريعى، لكن الوجه الآتى دالّ على ضرورة ذلك.

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۶

الوجه الثالث ... ص: ۱۵۶

إنّ المعـانى العقليّـة ومـا فوقهـا من الحقـائق لا ريب أنّها إذا تنزّلت فى الإنسان الكبير وهو عالم الكون وكـذا إذا أريـد تنزل المشـيئات للبـارى عزّ وجـلّ- كما هو متسالم بين كلّ مـدارس المعارف مطلقاً إجمالًا- أن تنزّل المشـيئة الإلهيّـة أو تنزّل العلم الربّانى الـذاتى يتمّ بـالعلم، ثمّ المشـيئة، ثمّ الإـرادة، ثمّ القضـاء، ثمّ القـدر بمعنى الإبرام. فالإيجاد فى عالم المادّة يتسـلسل فى ترتيب معيّن، فكـذلك فى الإنسان الصغير.

وبعبـارة أخرى، الترتيب فى الإنسـان الكبير بلحاظ عالم المادّة، وهـذا الترتيب ليس فى أفعال البارى لعجز منه تعالى وإنّما منشؤه عـدم قابليّـة وإمكـان الممكن الموجودى لأـن ينوجـد إلّابتوسّـط الـترتيب المـذكور، فليست القـدرة الإلهيّـة محـدودة وإنّمـا المحدوديّـة فى الموجود للممكن. فعالم الـدنيا بلا تقـدير لا يمكن حـدوثه، ولا بدّ من تقدير قبله؛ لأنّ العالم المادّى الجسـمى محدود فهو يحتاج إلى مادّة وغيرها من الشرائط، فنفس الموجود المتكوّن المادى طبيعته تستلزم له التقدير قبل تكوينه.

فخاصيّة الموجود المادّى أن فرض ذاته وإمكانه وفرض شيئيّته لا يمكن إلّابعد فرض سلسلة من أفعال البارى، فليس تدبير الملائكة فى الإنسان الكبير أمراً إتّفاقيّاً واعتباطيّاً (وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) («۱») أى لهم نفوس كلّية مدبّرة وكيفيّة

اصول استنباط العقائد و نظرية الاعتبار، ص: ۱۵۷

إصـدار تلـك النفوس أفعالًا هى بهـذا التنزّل أيضاً (علم- شاء- أراد- قضـى- قـدّر) هناك عـدّة مراحل، فيتنزّل الأمر فى عالم النفوس الكلّية، ثمّ فى النفوس الجزئيّة، أى فى العقل العملى، ثمّ مرحلة التردّى، ثمّ قوّة عمّالة أخرى إلى أن يوجد ويصدر كونه، فقضـى وقدّر وأراد وأبرم كمـا هو الحـال فى جهـاز الوجود الإنسـانى، فكمـا فى الإنسـان الكبير الفعل يحتاج إلى المرور بهـذه المراحل، وأن طبيعة الفعـل والظـاهرة الدنيويّـة هى المرور بمراحـل. والأمر الربّانى يمرّ بها- للقصور فى جانب قابليّـة الفعل لكى ينوجـد- فيتنزّل إلى اللوح والقلم فيتنزّل إلى عالم الخلق.

إذا كان الحال كذلك فى السنن التكوينيّة، فقس عليه قياساً عقليّاً لا إستحسانيّاً نزول الأمر التشريعى الإلهى، وإذا كان الحال فى الإرادة والسنّة والإيجاد التكوينى كذلك، فكيف الحال فى الأمر التشريعى والإعتبارى؟

هذا بيان مجمل لضـرورة كون ماهيّة التشـريع هى تقدير وتحديد وتدبير للأمر الكلّى المعلوم الفعلى ضمن الجزئيّات، فلا بدّ من فرض قوى مرتبطـة ومتعلّقـة بالجزئيّات، لكى يصـدر التقنين والتسـنين ولعـلّ تسـمية تشـريع النبى بالسـنّة لكونهـا عبـارة عن السنّ أى التقييد والتطبيق لا التطبيق بمعنى مع الإجزاء العملى الخارجى، بل بمعنى التضـييق وتنزيل الكلّى إلى مراحل أضـيق فأضـيق، لا أن يتوصّل إلى جزئىّ خارجى، ففكرة التشريع موكلّة إلى الكمّلين والمعصومين.

واتّضـح من الوجوه الثلاثـة أن ذلـك فطرى، لأن التشـريعات ليست كلّها من نمط وسـنخ الكليّات المتنزّلـة الوسـطانيّة، بل القسم الأوّل

الفوقانی منها کلّی مطلق من اللّه تعالی، فهو تشریع ربّانی، وأمّا تقدیر تلک التشریعات وما یسمّی بالتسنین، فتلک لمَن هو متعلّق ومرتبط بالجزئیّات کما هو الحال فی السنن الکونیّة.

اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار، ص: ۱۵۸

إجمال من دون تفصیل:

العقل النظری یدرک لا بدّیّة دخالة الإرادة الأنفسیّة المخلوقة المعصومة عن تجاذب القوی النازلة وإلّا فسوف یکون تقنینها ناشئ من القوی النازلة وهو إنصباغ الأمر الإلهی بلون ما کدر وهذا خلاف الفرض، فلا بدّ من قناة مضمونة من أیّ تلوّن من الألوان النزولیّة، فکما فی الأمر الکلّی الکونی لا یبقی علی کلّیته مثل المشیئة، بل لا بدّ من تنزّله بالإرادة والقضاء والتقدیر لکی یوجد، وکما سبق لیس المحدودیّة والعجز فی قدرة القادر بل المحدودیّة فی قابلیّة القابل وإلّا فمثل أن تفرض الجسم بدون الطول والعرض والعمق، فهو خلف الفرض فالترتیب عجز فی الجسم لا فی خالقه.

هذا بیان ثالث لکون الولایة التشریعیّة تتبع الولایة التکوینیّة وبیان لضرورة أن التشریع المتنزّل لا بدّ أن یوکل إلی المعصوم علیه السلام.

وآخر دعوانا أن الحمد للّهربّ العالمین

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِقِ و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثیةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضیّة، الخـَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التـِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتـُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنـّها لا تـُوافِی الحجمَ المتزاید و المتـّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثـّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفـِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.



مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للایصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹